الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الثقافة الشعبية
تخصص الأنثروبولوجيا

الولي في المخيال الشعبي

الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجا

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأنثروبولوجيا

إعداد الطالب
بن معمر بوخضرة

إشـــراف
الأستاذ الدكتور: محمد سعيدي

لجنة المناقشة:

أ.د. عبد الحق زريوح	**أستاذ التعليم العالي**	**جامعة تلمسان**	رئيساً
أ.د. محمد سعيدي	**أستاذ التعليم العالي**	**جامعة تلمسان**	**مشرفا**
أ.د. مصطفى أوشاطر	**أستاذ التعليم العالي**	**جامعة تلمسان**	**عضوا**
أ.د. بلحاج كاملي	**أستاذ التعليم العالي**	**جامعة سيدي بلعباس**	**عضوا**
د. محمد بن سعيد	**أستاذ محاضر "أ"**	**جامعة وهران**	**عضوا**
د. مصطفى منصوري	**أستاذ محاضر "أ"**	**جامعة سيدي بلعباس**	**عضوا**

السنة الجامعية
2012 – 2011

إهـــــــداء

إلى كل الذين أحبّهم الله فأحبوا عباده

كلمة شكر

بعد الحمد والثناء على الله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف الخلق وخاتم النبيين وعلى آله وصحبه وسلم؛ أسجد لله العلي القدير شكرا وامتنانا على ما أفاء به علي من نعمة التوفيق في اختيار موضوع هذا البحث.

والشكر والامتنان الذي لا يحده حد هو لأستاذي، بل "شيخي" محمد سعيدي، لأن ما يربطني به قد تعدى علاقة الطالب بأستاذه إلى علاقة المريد بشيخه، وإني لأعتذر عن هذا الوصف وأرجو أن يقبل مني هذا ولو رمزيا، فقد رعاني باحثا وأستاذا منذ دخولي إلى الجامعة، فله العطاء الجزيل من عند ربي الكريم.

ثم أتوجه بالشكر إلى الأساتذة الأجلاء: أ.د مصطفى أوشاطر، أ.د عبد الحق زريوح، أ.د بلحاج كاملي، د. مصطفى منصوري، د. محمد بن سعيد، الذين وافقوا على مناقشة هذا البحث وعلى ما سيمدونني به من فيض علمهم الغزير وفكرهم لسديد وتوجيهاتهم الرشيدة.

ويشرفني أن أسجل شكري لكل الأساتذة الزملاء الذين أمدوني بالعون والمساعدة، وأخص بالذكر: د. بن لباد الغالي؛ د. محمد السعيدي المستغانمي؛ د. محمد ملياني والأستاذ هامل الحاج.

وشكر خاص إلى صديقي الأستاذ بلقرنين عبد القادر الذي تحمل معي مشاق إخراج هذه الأطروحة.

كما لا يفوتني أن أقدم خالص الشكر والتقدير إلى مشايخ ومريدي الطرق الصوفية وخاصة الطريقة القادرية لما أبدوه من معاونة صادقة.

مقدمة

مما لا شك فيه أن التصوف بوجه عام والطرق الصوفية بوجه خاص، كان لها تأثير كبير على الثقافة الشعبية الجزائرية، فقد توسلت المرجعيات الصوفية من الزهاد والعارفين وشيوخ الطرق، منذ وقت مبكر بالثقافة الشعبية لتقوم بوظيفتها في نشر وتجذير خطابها الديني والروحي وحتى السياسي أحيانا في الطبقات السفلى من المجتمع (البسطاء والفقراء) التي شكلت الخزّان الذي لا ينضب والمحرك الأقوى لدواليب الحركة الصوفية من خلال تركيز شيوخ الطرق عليها والتصاقهم بها في اليومي المعيش وحتى في الشعار الذي اختاروه لأنفسهم وتسموا به (الفقراء) والدليل على عمق التأثير الصوفي في الثقافة الشعبية الجزائرية أننا ما نزل إلى اليوم نجد في لغتنا العامية كلمات وتعابير من أمثال سيدي، مول الزمان، مول الساعة، مول السر، مول الحال، القبة الخضراء، والديوان.....

وجدت الطبقات الشعبية ضالتها في الصوفية فإن من أهم صفتهم هو تسامحهم وسماحتهم قد سأل رجل سهل بن عبد الله التبشري: من أصحب من طوائف الناس؟ فقال: عليك بالصوفية، فإنهم لا يستكثرون ولا يستنكرون شيئا. ولكل فعل عندهم تأويل، فهم يغدرونك على كل حال.

وعلى أية حال فإن التصوف الشعبي هو امتداد للتدين الشعبي وهي مسألة تم التطرق إليها في كثير من حقول الدراسات الإسلامية أو حقول الأنثروبولوجيا، هذه الدراسات حاولت إيجاد تفسير موضوعي عن أسباب التعارض بين العقيدة الكبرى والمعتقدات العامة.أو بين الإسلام من منظور النص المقدس والإسلام في منظور شيوخ الزوايا فهناك فروق فاصلة بين أنموذج التقوى الملتزم بالعقل والنقل كما يمثله فقهاء المدن والحواضر، وبين أنموذج التقوى الذي لا يقول كثيرا على تعليم الفقهاء والذي يمثله العامة، وهذا ما يذهب بنا إلى القول بأن الدين _ كدين _يكتسي طابع الثبات والاستمرار في مقابل الانقطاع والتغيير، حتى وإن حاول البعض إيجاد اتجاه ثالثا يتوسط هذين الاتجاهين وقد مثل هذا التيار مجموعة كبيرة من الفقهاء والمحدثين ما كانوا أولياء بالفعل والذين نصروا القول بالتبرك بمزرات

الأولياء، وأهم من يمثل هذا الاتجاه الشيخ عبد القادر الجيلاني الفقيه والمفتي الحنبلي. وإن كان البعض يرى أن عبد القادر الجيلاني ليس إلا فقيها ورى، وأن وصفه بالولاية واشتهاره بها قصّة مصنوعة ظهرت فيما بعد.

ومهما يكن من أمر فإن التصوّف غالبا ما يبحث عن البيئة التي تناسبه وتقبله حتى يستطيع أن يتغلغل فيها وينتشر. وأغلب هذه البيئات المناسبة هي تلك التي يكون الجهل سائدا فيها ولهذا فإننا نجد جملة من الفوارق في المخيال الشعبي لدى الجماعات الحضرية والجماعات القروية. فمن خلال الاستطلاع الميداني تبين للباحث بأن المخيال الشعبي المتعلق بالأولياء هو أكثر حضورا وانتشارا بين الفئات الشعبية القروية إذ تقوم الثقافة القروية على النقل الشفهي والجماعي.

ويعتبر الكثير من الباحثين هذه الخاصة عائقا أمام انتشار هذه الثقافة في المكان واستمرارها في الزمان، باعتبارها تعبيرا آنيا لحظيا وتلقائيا، عند حاجيات المجتمع المتنوعة (نفسية _اقتصادية_ سياسية وثقافية) في مرحلة ما من تاريخه، ولأن هذه الثقافة تداولية وليست تدوينية. فإنها تختفي وتزول بزوال الحاجة التي أنتجتها.

إن عدم تدوين الثقافة الريفية يجعلها ثقافة تعتمد على ذاتها، وتعيد إنتاج نفسها بطرقها الخاصة، سعيا منها للمحافظة على تواجدها كمكون أساسي من مكونات الثقافة الوطنية خصوصا أمام زحف ثقافة المدينة التي تتغذى من موجات متعددة آتية من مختلف بقاع العالم، وعبر وسائط مختلفة مسموعة ومرئية ومكتوبة.

تحدث دوبرو ولسكي عن الأسباب التي تستعملها الثقافة الريفية للحفاظ على استمرارها فقال: هناك وسيلتين للنقل الاجتماعي الأولى تتجلى في نقل الموروث الثقافي بواسطة، الكلام وباقي أصوات الموسيقى أو بواسطة عرض الأعمال والأشياء المنظورة بالعين وعند نقله بهذه الرسائل يكون هناك اتصال مباشر بين

الأشخاص والفئة الثانية من الوسائل لها خاصية ميكانيكية وتدخل فيها الوسائل الصالحة لاستمرارية والأفكار بالكتابة والموسيقى، وهذه الوسائل تخلق اتصالا غير مباشر وغير شخصي

إن الولي هو المقدس المتجذر في الثقافة العربية الإسلامية العالمة والشعبية، بمعناه العام المتماهي مع القدسي تارة والمتخيل تارة أخرى، والمستقل المحض ثالثة. يطرح بحدة إشكالية ما هو ديني بمعناه الإسلامي، وما هو أسطوري موهم.

إنها ثنائية تكاد تحطم الحدود فيما بينها خاصة في المجتمع الجزائري الذي يُعرف بكثرة أوليائه، نظرا لتوافد وتغلغل الحركات الصوفية فيه، والتي كانت خاضعة إلى تنظيمات أدت إلى إنتاج مخيال ديني صوفي مميّز؛تناول الولي في شتى جوانب الحياة المختلفة. والخيط الماسك في كل هذا، تلك الحكايات الشعبية التي تتناول كرامات الأولياء وأفعالهم الخارقة، وقدرتهم الفائقة، فضلا عن كيفية ظهورهم داخل المجتمعات المحلية الخاصة بمنطقة الغرب الجزائري.

ونظرا لكثرة الطرق الصوفية في هذه الجهة من الوطن من تيجانية وقادرية ودرقاوية وعيساوية، كان الهدف هو توجيه البحث نحو طريقة واحدة، يعتقد الباحث أنها الأقدم والأكثر انتشارا في المجال الذي تم تحديده آنفا، ألا وهي الطريقة القادرية.

ويتناول هذا البحث الولي القادري كما يتصوره المخيال الشعبي، وذلك من خلال حصر بعض الأولياء واستعراض نماذج عنهم في الغرب الجزائري. والنقطة المركزية في هذه الدراسة ترتكز على كيفية ظهور هؤلاء الأولياء، وكيف تم ترسيخ وجودهم في المجتمعات المحلية، وما أصاب هذا الحضور من تغيير في التراث والثقافة الشعبية الخاصة بالأولياء.

أسباب اختيار الموضوع:

1/ الأسباب الذاتية:

- قام الباحث بدراسة سابقة حول المخيال الشعبي وعلاقته بالنار، فرأى أن ما يوجه مخيالنا بالدرجة الأولى تلك المعتقدات الشعبية المتعلقة بظاهرة الأوليائية، فكان التحول من النار كظاهرة شعبية إلى الأولياء.

- الواقع المليء بالمحكي الشعبي والطقوس والتصورات المتعددة للقوى المتدخلة في ترتيب الحياة، ومصائر الناس لجعلها شقية أو سعيدة.

- علاقة الولي بالطقوس في تدعيم ثنائية عالم ظاهر وعالم باطن.

- نشأة الباحث في بيئة صوفية تشبع فيها بأشكال من الممارسات والطقوس المرتبطة بالطريقة القادرية؛ إذ كان والد الباحث رحمه الله مقدم في هذه الطريقة.

2/**الأسباب الموضوعية**: يمكن إجمالها فيما يلي:

- الاقتناع ببذل الجهد في الاهتمام بالمقدس والمتخيل وآليات الإيهام بالواقع، في إطار محاولة الإلمام بأسس هذه الذات وموجهات سلوكنا بوعي.

- تجريب البحث عن جذور مشكل تخلفنا انطلاقا من تراثنا، خاصة وأننا نستهلك المنتجات التكنولوجية ولا نعدم من بيننا من ساهم في تطورها علميا، مع بقائنا في جو من الأوهام قلبا وقالبا وممارسة واعتقادا.

- المعطيات الميدانية من متون واعتقادات وتصورات أصيلة ومتنوعة وعيناه من مختلف المستويات العلمية.

- الإسهام في البحث العلمي الميداني لرصد علاقات الرموز والتصورات والتمثلات في إنتاج الإنسان باعتباره بنية ثقافية، بالإضافة إلى البنى

الأخرى المرتبطة به، كالاجتماعية والحضارية، وانطلاقا من الثقافة الشعبية؛ لأن ثقافتنا بصفة عامة ذات مخيال تهيمن عليه المقدسات الشعبية.

- الإسهام في رصد بنية عوالم التصورات والقيم، فالبحث الميداني وحده يسمح بتحديد موارد ثقافتنا، وموروثات عقليتنا، وتأثيرها في سلوكنا ومواقفنا ورؤيتنا للعالم.

أهمية البحث:

تأتي أهمية هذا البحث من قلة في التراث النظري المكتوب عن موضوع حضور الولي في المخيال الشعبي ، خاصة إذا تعلق الأمر بالطريقة القادرية، التي وجد الباحث بأن الدراسات عنها قليلة مقارنة بالطرق الأخرى، وهذا من الجانب الأنثروبولوجي.

فالجماعات المدروسة تعبر عن مخيالها الشعبي بكثير من الممارسات الشعائرية والفلكلورية، وتوارثها الأجيال المختلفة؛ وذلك نظرا لأن كثيرا من أتباع الولي المستفيدين منه، لم يكتفوا بأن تكون للولي كرامات المعنوية التي تعتمد على أنه مَثَل وقدوة، ونموذج أخلاقي فحسب، وإنما حاولوا أن يضعوا عليه كثيرا من القدرات الخاصة الكارزماتية والكرامات الحسية المختلفة، واختلاف القصص تدل على استمرار الولي في أداء وظيفته والقيام بدوره حتى بعد وفاته. بل إن المخيال يذهب إلى حد اعتبار الولي القادري هو انحدار من سلالة هاشمية تنتهي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. وفي بعض الأحيان يكون الانتساب إلى أحد الخلفاء الراشدين.

فأتباع الطريقة يحاولون إثبات الإسناد أو التتبع الجينيولوجي للأصل العربي الكريم للولي. وهذا بتأكد أصالتهم العربية لانتسابهم إلى هذا الولي، ثم الرجوع بهذا إلى السلسلة الشريفة، ثم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى دراسة تمثلات حضور الولي القادري عند عامة الشعب في منطقة الغرب الجزائري، وذلك لمعرفة التغيّرات التي حدثت بهؤلاء الأولياء، وبالتالي معرفة الطريقة التي يعمل بها المخيال الشعبي في إعادة صناعة الأولياء القدماء. إلى جانب رصد التراث الشعبي بجميع أشكاله، والذي يؤكد على استمرار الاعتقاد في الأولياء.

كما يهدف البحث أيضا إلى تحديد أوجه التغييرفي عناصر الثقافة الشعبية المرتبطة بهؤلاء الأولياء. ويهدف أيضا إلى معرفة سبب ازدياد مكانة وحضوة الولي بعد الممات، إذ تصبح في نظر الجتمع أكثر احتراما وتقديرا، فترسم لهم صورة في ذهنية العقل الجمعي، تعمل على المحافظة على مكانتهم، والإعلاء من شأنهم بين الأجيال المتعاقبة من خلال مجموعة من الطقوس والممارسات المقننة والمرسومة والتي تتسع فيها دائرة المشاركة الشعبية بذات القدر الذي يحتله ذاك الولي في قلوب وأذهان الآخرين من الأحياء.

الدراسات السابقة:

يجب علينا أن نقر من البداية بأن الدراسات في هذا الموضوع هي قليلة، خاصة تلك التي تمتّ إلى دراستنا بشكل مباشر، وعليه فإن ما تم الحصول عليه من دراسات لا تعدو أن تكون مقاربات فيها إضاءات منهجية مكنتنا من الاستفادة منها في هذا البحث ويمكن تصنيفها كالآتي:

المراجع والكتب العربية: لقد وجد الباحث الكثير من الكتب التي تناولت قضية المخيال الشعبي في علاقاته مع مواضيع مختلفة كالقدسي والأحاديث النبوية والزعيم السياسي، ومن هذه الكتب نذكر ما يلي: المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي لصاحبه الميلودي شغموم. الذي حاول فيه أن يدرس النمط الأسطوري

والسحري في ارتباطهما بالمرجعية الصوفية. فكان يرى بأن حلّ أي مشكلة في العلم أو في السلوك اليومي قد يبدأ من تعقيدها.

وقد وجد الباحث تناقضا كبيرا بين المتخيل والقدسي من خلال اعتماده على أنماط متخيلة ومقدسة كالبركة، فرأى بأن هذه المسألة تختبئ تحتها رائحة المكر. رغم محاولات البعض جعل البركة استمرارا للزمن الأصلي النبوي عن طريق المحاكاة أو الفيض الإلهي. وفي المقابل تحدّث الكاتب عن النمط الإبليسي، فدرس ملامسة المحسوس وملامسة المجرد، مقدما في ذلك حكايات عن البرقة الإبليسية، لتنتقل بعدها إلى النمط النعيمي الذي درس فيه الكلتب مكر الأولياء من خلال تداخل الطبيعي مع اللاطبيعي، ليعترف في الأخير أن الموضوع يكتسي صعوبة كبيرةلأننا لا نستطيع أن نبعد الخيال عن أي حقل معرفي بما فيه المعرفة الدينية.

المخيال العربي الإسلامي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، لصاحبه منصف الجزار، إذ بيّن الكاتب في هذا المؤلف كيف تسلل المخيال إلى السيرة النبوية الشريفة. فجمع أطرافها وسدّ ثغراتها وكيف تدخل المخيال في الأفعال والأقوال والأحوال مما نتج عند ظهور مخيال عربي إسلامي تشابكت في ثناياه التصورات لتكوّن منظومات متكاملة تستجيب لأفق انتظار المجموعات حسب انتمائها ومشاغلها وهواجسها.

اعتمد الكاتب في هذه الدراسة على السيرة النبوية كما تناولها أصحاب السير، متتبعا حياة الرسول صلى الله عليه وسلم قبل الولادة وأثناءها وبعدها. هذه الدراسة قد أفاد الباحث منها كثيرا، لأنها وإن كانت مقتصرة على الرسول صلى الله عليه وسلم إلا أن تعميمها على الأولياء يبدو فيه كثير من التشابه باعتبار أن الأولياء هم ورثة الأنبياء، وبالتالي فهم يخضعون لنفس التصورات والتمثلات.

يرى محمد الجويلي صاحب كتاب الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي أن دراسة المخيال العربي الإسلامي هي أسبق من دراسة العقل لأن الحدود بينها تكاد

تذوب. وبالتالي كان تساؤله هل لنا عقل سياسي أم مخيال سياسي؟ وللإجابة على هذا السؤال تناول الكاتب مشكلة انتقال الخلافة من المقدس إلى المدنس، وكيف عمل الخيال على تكييف عملية الانتقال ليكشف بأن الزعيم السياسي يقع بين واقع التاريخ وواقع الأسطورة، فالزعامة السياسية العربية هي وهمية أسطورية أكثر منها واقعية.

أما أعمال الدكتور علي زيعور فقد انصب على دراسة اللاوعي في الذات العربية، خاصة منها تلك الدراسات المتعلقة بالأولياء فقدّم دراسة عن العقلية الصوفية، ونفسانية التصوف. والكتاب الثاني حول الكرامة والأسطورة والحلم.حاول من خلال هذين الكتابين تطبيق لمنهج التحليل النفسي لمعرفة طبيعة الذات العربية معتمدا في ذلك على نماذج صوفية منها كرامات الجنيد وأساطيره معرض الجدلية القائمة بين الأسطورة والكرامة.

إن الدراسات الأنثروبولوجية الغربية الخاصة بالأولياء، قد ارتبطت في أغلبها بالفترة الاستعمارية التي قدمت قراءة خاصة بها للتصوف في الجزائر. والحقيقة أن المسألة الاستعمارية تكمن في أن فرنسا قدمت دراسة اثنوغرافية وليست انثروبولوجية؛ إذ إن معظم المقاربات الاستعمارية وبالرغم من الادّعاء بالنباهة العلمية والموضوعية في البحث فقد ارتبطت بالجانب الانطباعي الذي ظل مسيطرا على معظم الكتابات في هذ المجال، وهذ من خلال تلقهم بالثقافة الشرقية كما يقولون. إن هذه الاثنوغرافيا المستكشفة في الفترة الاستعمارية الأولى قد كانت مطية للانثروبولوجية الاستعمارية التي لم تتقعد علميا . إن الكتابات التي قدمها هؤلاء الباحثون وغيرهم من المستثقفين هي انعكاس صريح لمخيال نزوي يتعاطى بترا للآخر.

والرسائل الجامعية هي كثيرة في هذا المجال، وقد أفدنا من الكثير منها؛ فيها ما ارتبط بالأولياء بحدّ ذاتهم، ومنها ما كان دراسة عن ظاهرة أوليائية، كظاهرة التبرك وزيارة أضرحة الأولياء. ومن هذه الدراسات نذكر مايلي:

- أبو يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية وفي الواقع، وهي رسالة ماجستير للطالب جمال الدين بوكلي حسن، ب إشراف د.الربيع ميمون.

إن هذا الموضوع بات يقدم لنا أكثر من طرح يمكن أن نجمله في الأسئلة التالية:

- ما هي جملة الحقائق والوقائع التي حفزت المخيال وجعلته ينطلق؟
- ما هي مراحل العمل التي تكشف لنا عما يقوم به المخيال في صناعة الولي القادري؟
- كيف يتفاعل التاريخ مع المخيال لينتج لنا مزيدا من الأساطير والطقوس والمعتقدات المتصلة بالولي القادري؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات طرح الباحث الفرضيات التالية:

1- إن الأشخاص الذين يقصدون الولي القادري لنيل بركته يشعرون وكأنهم يدخلون ماديا ورمزيا إلى مكان مقدس.
2- إن قوة الانسجام التي يمنحها الولي لأتباعه تكشف عن كثير من العمليات السيكولوجية التي تجعل الاعتقاد في قدرات الولي الصوفية يتدعم ويلقي بيانته.

الثقافة الجزائرية ببعدها الروحي تظل مناخا مناسبا للاعتقاد في الأولياء

المنهج:

إن موضوع الخيال الديني يستدعي عدم تغييب الأبعاد السوسيولوجية والأنتروبولوجية وحتى النفسية والتاريخية لصالح تلخيص النصوص واقتناص المقتطفات ثم عرضها.

ولهذا السبب لابد من استحضار إضاءتين منهجيتين الأولى: هي ضرورة التمييز بين المقدس والدين، فكل ما هو دين هو مقدس ولكن ليس كل مقدس دين، والثانية تتمثل في ضرورة الوعي بالتمييز الحاصل بين الدين كما يحضر في النصوص المقدسة والدين التاريخي أو كما يحلوا للبعض أن يسميه بالدين الشعبي.

فالدين ممركز حول الله وليس حول المقدس لذلك يرمي نسقه المعياري والعقائدي الممحور حول الوجود الإلهي مؤسسا بذلك فضاء لاهوتيا وتشريعيا يسمح تعيين بمجموعة من: الشعائر والفروض والقيم التي تسمح للمؤمن بأن يشق طريقه السلوكي والقيمي (التعبدي والأخلاقي) نحو الله.

أما المقدس فقد تشكل من خلال تفاعلات كثيرة دينية أو سياسية أو اجتماعية، مما يمنحه إمكانية البقاء والديمومة بالرغم من اختفاء الديانة أو إخفاءها لنوع من التنشئة الاجتماعية على المقدس.

وبما أن موضوع البحث يرتبط بالأنا المتصوفة فإننا نكون بذلك إزاء دراسة مناهج وليس منهج واحد لأن الأنا المتصوفة تدرس وفق مناهج التحليل النفسي والأناسة الأنتروبولوجية، كما يذهب إلى ذلك علي زيعور، كما يمكننا معالجة الكرامات ومعطيات المخيلة الشعبية على أساس أنها نتاج اجتماعي مرتبط بظواهر المجتمع وبالتالي يكون المنهج السوسيولوجي هو الأقرب لمعالجة مثل هذه القضايا.

كما استعان الباحث في عمله البحثي جملة من تقنيات وأدوات البحث منها:

المقابلات:

وهي من أهم الوسائل المنهجية التي يمكن من خلالها فهم حقيقة الموضوع كما أنها تمكن الباحث من معرفة الحقائق الخاصة عن الأولياء وقد تم استخدام المقابلات الفردية والتركيز عليها للكشف عن تفاصيل حياة الأولياء ودورهم في المجتمعات المدروسة من خلال أعضاء المجتمعات المحلية التي تؤيد دور الأولياء ووجودهم حتى بعد وفاتهم.

الإخباريون:

استعان الباحث بمجموعة كبيرة من الإخباريين من كبار السن في المجتمعات المحلية لأنهم قدموا المعلومات الهامة مع تفسيرهم لبعض الظواهر التي أصبحت مجرد رموز، وساعدت الملاحظة بالمشاركةو في التقارب مع الإخباريين وأعضاء هذه الجماعات المحلية ومدهم بالمعلومات اللازمة عنهم.

دراسة الحالة كأداة:

الحالة هي طريقة لدراسة الظواهر الاجتماعية من خلال التحليل المتعمق لحالة فردية، قد تكون شخصا أو جماعة، أو حقبة تاريخية، أو عملية أو مجتمعا محليان أو مجتمعا كبيرا، أو أي وحدة أخرى في الحياة الاجتماعية. وتقوم هذه الطريقة على افتراض أي حالة مدروسة يمكن أن تصلح نموذجا لحالات أخرى مشابهة لذلك فمن الممكن عن طريق التحليل المتعمق أن نتوصل إلى تعميمات قابلة للتطبيق على حالات أخرى تندرج تحت نفس النموذج

إن أرضية هذا العمل ذات طبيعة أنتروبولوجية وتاريخية واجتماعية تخص الطرق التي يعيش وفقها أشخاص يطلبون شفاعة الولي ويعيشون علاقتهم بالمقدس.

إن أهمية هذا العمل تكمن أيضا في خصوبة المسائل النظرية والفرضيات التي تسند ضمنا أو صراحة إلى كثير من القضايا المتعلقة بهذا الموضوع، وتوجع البحث الميداني التجريبي صوب هذه النظريات والفروض، التي غالبا ما يكون مجالها الحقيقي هو العالم المقدس، فالمقدس يوجد مبدأ الانسجام بين ممارسة متنوعة وكشفية تشمل في آن واحد الذكر والأغاني والرقص والزيارة والتقديس ضريح الولين وكل ما يحيد به، بما في ذلك العديد من النشاطات الكرنافالية.

إن هذه الفوض الظاهرية يقف من وراء نظام سائد، فوة الجذب التي يمارسها الولي على أتباعه تقود بدرجة كبيرة إلى الاعتقاد بأن هذه الأخيرة ليست إلا علامة تنشر إلى سلسلة من الأحداث الموغلة في القدم ومرتبطة بحياة الولي، إن التاريخ الدنيوي لا يتوفر علاى الإمكانيات التي تسمح بأن يكتشف الحقيقة الكاملة وراء غزارة الأساطير والحكايات التي أنتجتها ولا زال ينتجها مثل هذا الشعور، وأن يوضح حقيقة الوقائع التي حفزت الخيال وجعلته ينطلق، وقد يكون من الضروري أيضا أن يقوم التاريخ بالكشف عن مراحل ذلك العمل الذي يقوم به المخيال، هذا الافتراض ينطبق على شخصية سيدي عبد القادر الجيلاني التي تحولت فيما بعد إلا طريقة معروفة، قد علقت بها كل مظاهر الحياة العادية والحياة المعقدة التي تمثل مسارا حقيقيا لشخصيات أخرى عرفت نفس درجة التقديس والحضور في المخيال الشعبي.

لقد شاع في المخيال الشعبي أن الأولياء الصالحين من شيوخ الصوفية، تبقى كراماتهم نافذة المفعول بعد موتهم لذلك فإنهم يتتبعون باحترام أبدي، لدى مورلايهم، وكل من يطلب بركاتهم، فيبقى هؤلاء الصلحاء أحياء في المخيال الشعبي، وبمقتضى هذا التواصل الروحي، فإنهم يأتون بسرعة لنجدة من توجه إليهم بالنداء، ومن هنا يطلق على كل واحد منهمصاحب الحضوة، صاحب النعرة مول النعرة، أي: الحمية والاستجابة لكل نداء ولدعوة المستغيث وتكثر هذه الألقاب

في الأناشيد الصوفية، لدى العامة، شيوخ الصوفية أمثال سيدي عبد القادر الجيلاني، سيدي بومدين، سيدي الهواري...

كما يتصور عامة الناس أن الشيخ، متى دفن في غير أرضه، فإنه يعود إلى موطنه في فترات السنة، لذلك كان العامة يقيمون الحفلات حيث ضريح هذه الولي الصالح، بل قد يلجأ البعض إلى تشييد زاوية باسمه كما حدث لسيدي عبد القادر الجيلاني، فزاويته موجودة في كل مكان، ولم تقتصر على موطن ميلاده أو وفاته، وهي سنة جارية في المخيال الشعبي باعتبار أن الولي الصالح موجود هنا وهناك.

المـــدخل

المتخيل الاجتماعي

كل المجتمعات حاولت لحد الآن أن تجيب عن الأسئلة التالية: من نحن كجماعة و كعلاقات بيفردية؟ في أي مجال نحن؟ ماذا نريد؟ما الذي نرغبه؟ ما الذي نطمح إنجازه؟ و ذلك قصد تحديد هويتها و أنماط صلاتها بذاتها و بالعالم.

يعتبر ك. كاسطورriاديس أن مهمة المتخيل و صلته التأسيسية بالمجتمع تكمن في كونه يمنح أجوبة عن هاته الأسئلة[1] يطرح وجود المتخيل هذا في أساس وجود المجتمع سؤالين أساسيين. يتمثل الأول في الأسباب التي تجعل من المتخيل مجالا لاستقاء الإجابة عن الأسئلة الكبرى لكل مجتمع؟ أما الثاني فيمثل في أنواع الصلة التي تربط المتخيل بأشكال الوعي الاجتماعي الأخرى و بالضبط كلا من الإيديولوجيا و اليوتوبيا؟ بمعنى آخر ما نوعية الصلات التي ينشئها المتخيل مع كل من تمثلات الأفراد و الفئات الاجتماعية عن واقعهم و علاقاتهم الاجتماعية؟ ما صلة المتخيل بأنماط تمثل الماضي وأشكال العيش في الحاضر و سبل تصور المستقبل؟.

يعتبر ب. ريكور أن تملكنا لقوة المتخيل الابداعية لن تكون ممكنة سوى ضمن إرساء علاقة نقدية مع كل من الإيديولوجيا و اليوتوبيا بوصفهما شكلين من الوعي المغلوط[2]. هذا الاشتراط يستهدف من ورائه نقد نظريتين كبيرتين هما الماركسية و التحليل النفسي.

الفرع الأول: المتخيل و الايدولوجيا و اليوتوبيا.

لا يصح الانطلاق مما يقوله البشر، يتخيلونه، يتصورونه هم أنفسهم، لا كما يظهرون في أقوال الآخرين، تخيلهم، تفكيرهم و تصورهم للوصول فيما بعد إلى البشر بلحمهم و عظمهم، كلا بل ينبغي الانطلاق من البشر في نشاطهم الواقعي،

---

[1] Ricoeur.R, Du texte à l'action. Essai d'herméneutique, T : II , Esprit_ Seuil, 1986, p :13

[2] - Ibid, p 205-206.

فمن برودة الحياة الواقعية ينبغي تمثيل تطور الانعكاسات و الأصداء الإيديولوجية لهذه السيرورة الحياتية(....) لهذا السبب فان الأخلاق و الدين و سائر الأشكال

الأخرى للإيديولوجيا و كذلك أشكال الوعي التي تناظرها تفقد كل ظواهر استقلالها. فلا تاريخ لها و لا تطورا، بل على النقيض من ذلك فالبشر بتطوير إنتاجهم المادي و علاقاتهم المادية يغيرون واقعهم الخاص و فكرهم و نتاج فكرهم معا ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، إنما الحياة هي التي تحدد الوعي".[1]

ينصب هاجس النظرية الماركسية بشكل رئيسي على الإنتاج و العلاقات الماديتين للبشر بوصفهما سبيل التطور و التغيير، في حين تعتبر الانتاجات الفكرية و سائر أشكال الانتاج الايديولوجي إنتاجات فوقية تتفاوت درجات صلاتها بالحقائق المادية و التاريخية للبشر.تتسم الايديولوجيا بما هي منظومة من التمثلات (صور، أساطير، أفكار، مفاهيم) " بنوع من الوجود و بدور تاريخي"[2].

لكن هذا الوجود وذاك الدور لا يتمتعان في الماركسية بالإيجاب على اعتبار أن الايديولوجيا بجميع أشكال تمظهراتها ليست غير و عي خاطئ و زائف و مقلوب[3]

و بسبب ذلك لا تؤشر قوتها ووجودها على قوة المجتمع، بل على عجز أفراده على حل مشاكلهم المادية و الواقعية.

" يتصور مانهايم ان الايديولوجيا و اليوتوبيا مرتبطين بالوعي الخاطئ، كما أنهما كليهما " متعاليان عن الكائن الاجتماعي" فالايديولوجيا من حيث إنها متجهة صوب الماضي ستكون و ظيفتها هي الحفاظ. على الوضع الاجتماعي في حين أن اليوتوبيا و هي مشرئبة نحو المستقبل هي عامل ثوري".[4]

---

[1] ماركس-أنجلز، نصوص حول الدين، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة، 1981، ص 58.

[2] غبيل-ج، الايديولوجيا، ترجمة محمد سبيلا ضمن كتاب تساؤلات الفكر المعاصر، دار الأمان ، 1987، ص100.

[3] ج- غبيل، مذكور سابقا، ص100.

[4] - نفس المرجع، ص:98.

إن ما يتغافله كارل مانهايم، حسب ج. غابيل، هو الالتباس الكبير لمفهوم اليوتوبيا " الذي يعني أحيانا سلوكا فرديا فصاميا و فرارا إلى أحلام عقيمة".[1]

مثلما يشير أحيانا إلى الجماعات التي تحلم باللاممكن لتحقيق الممكن[2].

تستثمر الايديولوجيا و اليوتوبيا مكونات و مخزونات المتخيل، الأمر الذي يجعله إحدى رهانات الصراع الاجتماعي من جهة و يسهل عملية مماهاتهن على طريقة النظرية الماركسية، مع هذين الشكلين من الوعي و من ثم الحكم عليه بوصفه انحرافا في المسار الحياتي للناس ابتدأ مع تاريخ الصراع الاجتماعي و سيزول مع بنا مجتمع اللاصراع.

يوجه كـ.كاستور يادس للنظرية الماركسية سؤالا أساسيا بخصوص تصورها لإنتاج المتخيل، صاغه بالكيفية التالية:

إذا كان المتخيل انحرافا يعرفه تاريخ المجتمعات فلماذا في المتخيل بالضبط يبحث كل مجتمع عن المتمم الضروري لنظامه؟ لماذا نصادف كل مرة في نواة هذا المتخيل و عبر كل تعبيراته شيء ما لا يمكن اختزاله فيما هو وظيفي؟[3] .

عبر هذا السؤال يقصد كـ.كاستورډياس نقد التصور الماركسي للمجتمع. فهذا الأخير لا يمكن اختزال بنياته و صراعاته و حركيته فوقية كانت او تحتية في الصراعات ذات الأساس الاقتصادي- الإنتاجي. بل عن المجتمع بقدر ما تسوده علاقات القوة المبنية على أنماط إدارة و توجيه المصالح الاقتصادية، تسوده و بنفس القوة علاقات المعنى، مثلما أ ن رهانات الصراع الاجتماعي لا تستهدف المصالح الاقتصادية فقط بل أيضا أنماط الشرعية.

يعتبر ب.أنصار أن سؤال علاقات المعنى و كذا سؤال الشرعية المرتبطة به، قد شكل النواة الأساسية لتيار كبير و جديد داخل مجال العلوم الاجتماعية،

---

[1]- نفس المرجع، ص 99.

[2]- نفس المرجع و الصفحة.

.[3]- Castoriadis. C , ibid, p :179

موضوعه هو البحث في الممارسات الرمزية أما خلفيته النظرية فتكمن في الانزياح عما سطرته و رسخته الماركسية من اعتماد على مقولة " في آخر المطاف" التي تقود دائما إلى النزعة الاقتصادية في التفسير و التحليل.[1]

و يعتبر ب.أنصار كلا من ج.بلانديي و آلان تورين وبيير بورديو من بين أعمدة هذا التيار و الذين بحثوا و فكروا المجتمع غبر الكشف عن الدور الكبير الذي تلعبه الثقافة بشكل عام، و الممارسات الرمزية و التخيلية بشكل خاص في بلورة و تشكيل أنماط الصراع والدينامية، داخل المجتمعات الحديثة و المعاصرة، و ليس فقط العتيقة.[2]

إن تحليل العلاقات الاجتماعية بأدوات مفاهيمية جديدة من مثل "الرأسمال الرمزي" و" حقل الانتاج الرمزي "[3] بكل المفاهيم الدائرة في محيطها (حظوة رمزية، مصالح رمزية، عنف رمزي، هابيتوس...) يبرز أن رهانات الصراع الاجتماعي ليست اقتصادية محضة، مثلما أن انتاجات الأفراد و الفئات الاجتماعية للتمثلات و الأفكار و الصور وممارستهم للطقوس و الشعائر لا تنم عن وعي موسوم بالضلال و الخطأ و الانحراف، بل إن الأمر يتعلق بإنتاجات رمزية حاضرة في صلب هاته الصراعات، بل إنها ما يثبت ان علاقات القوة غير مفصولة عن علاقات المعنى.

إن الايديولوجيا تريح الأفراد، مثلما تنزع نحو تحويل ممارساتهم الاجتماعية إلى ممارسات شرعية في وجه جماعات أو طبقات أخرى. و لأن العلاقة الواعية هي بعد أساسي من الممارسة الاجتماعية، فإن الصراعات و

---

[1] -Ansar.P, Op. Cit., p :167.

[2]- Ibid,pp 167-168.

للإطلاع على تعريفات ب. بورديو لهاته المفاهيم يمكن الرجوع إلى:

[3] - Bourdieu . P ; le sens pratique, ed.Minuit, 1980, pp :200-201-202.

المواجهات الايديولوجية هي مواجهات و اقعية لأجل ترسيخ الشرعية[1]، و ليست انحرافا بالصراع الاجتماعي نحو مناطق موهومة او ضالة.

في سياق الاهتمام العام بالحركات الاجتماعية يرسخ ألان تورين الزحزحة التي مارسها ب.بورديو على مقولة " الاقتصادي محدد في آخر المطاف" و التي سيطرت لمدة طويلة، و ذلك عبر إرساء تصور للمجتمع تحتل فيه الثقافة و الثقافي موقعا أساسيا.

يدور السؤال الأساسي لهذا السوسيولوجي حول الفعل الذي يمارسه المجتمع على ذاته و على كيفيات اشتغاله الخاص و ذلك قصد تطوير ذاته و تجاوزها[2].

الأمر الذي مفاده أن المجتمع ينتج ذاته بضل قدرته على إنتاج حقله الاجتماعي و الثقافي و التاريخي الخاص. يقول آلان تورين: " ليست العلاقات الطبيقية موصولة بقوى الانتاج في لحظة معينة من النشاط الاقتصادي و التقسيم التقني للعمل، بل إنها تعبير الفاعبين الاجتماعيين عن الفعل التاريخي ذاته لمقدرة الفعل على الذات"[3] و لأجل بيان فعل المقدرة الذاتية للمجتمع على إنتاجه الذاتي لآليات اشتغاله، وكذا لتاريخيته الخاصة يقترح الان تورين ثلاث مكونات أساسية مترابطة إن متمايزة، تخترق العلاقات الاجتماعية: مكون التراكم، مكون نمط المعرفة، مكون النموذج الثقافي.

بالأول يعني جني منتوج العمل المنجز تحت رقابة الطبقة المسيطرة، و بالثاني يعني مجموع المعارف مثل العلوم، و بالثالث يعني صورة المجتمع حول إبداعاته[4].

---

[1] -Ansar. P, Op. Cit. : 176-177.

[2]- Tourain.A, la reproduction de la societé, ed.Seuil, 1973, p : 57

[3] Op. Cit. p.57.

[4] Ibid. p. 26.

إذا كان المكون الأول يستحضر الاقتصادي، فان المكونيين الآخرين يستحضران الثقافي سواء في البعد المعرفي العلمي أو في البعد الاجتماعي و الرمزي العام. يتجلى حضور الثقافي ضمن العلاقات الاجتماعية في كون رهانات الصراع الاجتماعي ليست قائمة فقط حول إدارة و تدبير الملكية، بل إنها قائمة و بشكل أساسي على إدارة و تدبير و مراقبة التاريخية بما هي مراقبة للفعل الذي يمارسه المجتمع على ذاته و على ممارسته الثقافية و الاجتماعية، و كذا نوع ووجهة توجيه هذا الفعل[1].

إن علاقة الصراع بين الطبقات تصبح إثر هذا مواجهة بن فاعلين متعارضين و ذلك لأجل المراقبة الاجتماعية و السياسية للتاريخية"[2]. يتجلى الصراع حول مراقبة التاريخية في محاولة الطبقات الاجتماعية و خصوصا المسيطرة منها، جعل مصالحها الاقتصادية و النموذج الثقافي الذي يسم المجتمع برمته شيئا واحدا و من ثم جعل التوجه التاريخي لفعل المجتمع الذاتي متماهيا مع توجهها.

يحضر " النموذج الثقافي" في ثنايا و علاقات المجتمع بكليته. مثلكا بفضله تتعدد التوجهات الأساسية للفعل التاريخي، و بسبب ذلك يتمايز عن الايديولوجيا التي تخص تمثل فاعلين اجتماعيين محددين للعلاقات الاجتماعية و لموقعهم داخل هاته العلاقات.إن الهاجس الأساسي للفئات أو الطبقات الاجتماعية المسيطرة هو العمل على محو هذا التمايز و من ثم تأسيس التماهي بين تمثلاتها الخاصة و تمثلات المجتمع الكلية. حينما تنجح طبقة ما في تحقيق هذا التماهي أو تعمل لأجل النجاح في ذلك فإنها حسب آلانتورين تنتج ليس فقط ايديولوجيا و لكن يوتوبيا.

---

[1] Tourqine.A, pour la sociologie, ed Seuil, 1974, p 56.

[2] Tourqine. A, la reproduction de le societe, ibid, p 189.

يقول بهذا الخصوص: " تنتج حركة ما ايديولوجيا، أي تمثلا لعلاقاتها الاجتماعية، و تنتج أيضا يوتوبيا، تتماهى بفضلها مع رهان الصراع، أي مع التاريخية ذاتها"[1].

ليست اليوتوبيا شيئا منزوع الفعالية، أو تمثلات من دون دلالة اجتماعية، بل إنها رهان أطراف الصراع الاجتماعي لتجاوز وضعيتهم الخاصة و تعميمها على المجتمع بكامله و ذلك قصد التحكم في توجهاته التاريخية الكبرى. إن خلق العلامات و الرموز و تأجيج العواطف و السلوكات الجماعية و إنشاء التمثلات المتخيلة تضفي على الصراع حول التاريخية دينامية خاصة لكن إلى جانب ذلك لا يجب الخلط بينها و بين المتخيل الاجتماعي أو النموذج الثقافي. و لأجل عدم استهلاك هذا الخلط يلح الان تورين في أكثر من مناسبة على ضرورة تفادي السوسيولوجي الوقوع تحت إمرة المناضل لأنه إن فعل ذلك فسيكون رجل إيديولوجيا ليس إلا[2].

تكمن أهمية مثل هاته السوسيولوجيا في فتح باب البحث على منافذ ظلت مهملة و غير معتبرة، بل مبعدة، و بفضلها يقول ب.أنصار " تم التوجه نحو المجتمع في تحولاته و إبداعاته، أي تم التوجه نحو المجتمع في غليانه، حسب تعبير جورج غيرفيتش، و في ابتكاراته التحليلية، الأمر الذي يضع موضع شك التغيرات المفروضة و المهدمة للدينامية الاجتماعية"[3].

لم تعد الآفاق الرمزية و كذا الدلالات الجمعية و المضامين التخيلية مجرد استيهامات متعالية على التاريخ و المجتمع لا تنتج سوى في لحظات الضعف و العجز الواقعيين، بل أصبحت معترف بها بوصفها متخيلا قابلا للوصف و التحليل.

---

[1]- Touraine.A , la voix et le regard, Paris ;Seuil, 1978 ; p : 129.

[2]-Touraine.A, pour la sociologie, ibid., pp : 16-18-20-54.

[3] - Ansar.P ,ibid ;p :307.

إن مبتغى إبرازنا لبعض مكونات تيار السوسيولوجيا الدينامية و هي تؤسس لمفاهيم و طرق و موضوعات بحث جديدة، مخالفة لدوغمائية التحديد الاقتصادي الأحادي يكمن في:

إعادتها الاعتبار للتوجه نحو المجتمع، ليس كفكرة متعالية، و لكن كعلاقات اجتماعية مخترقة في العمق و السطح بالسيرورة الدينامية للمتخيل.

إظهارها للدينامية الاجتماعية و هي ممحورة ليس فقط حول توسيع حقل الملكية الاقتصادية، و لكن أيضا حول رهاني الشرعية و التاريخية إبرازها كون رهان علاقات القوة و السيطرة داخل المجتمع، غير منفصل عن رهان التحكم في أسباب إنتاج المعنى و كذا صورة المجتمع عن ذاته.

هاته المكتسبات التي لم يكن لوضعية و ماركسية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين أن تأخذها بعين الاعتبار تستدعي كما يوقل م.مافوزيلي ضرورة سوسيولوجيا المتخيل.[1]

المخيال والمجتمع:

تكتسي لفظة مخيال طابع الغموض نظرا لصعوبة تحديده وتعريفه القاموسي، فالمخيال يتصف بشساعة مجاله ودينامية مكوناته إضافة إلى صلته العضوية بالرمزي سواء كان حركيا _شعائريا أو لفظيا _حتائيا، أو بصريا أيقونيا، و"من بين ما يؤثر على شساعة مجال المخيال تعدد وتقارب واختلاف المفاهيم المحيطة به من قبل الصورة المخيلة والرمز والاستيهام ، فهذه المفاهيم تتوزعها مجالات معرفية متعددة أدبية وفلسفية وصوفية، وابستمولوجية وسميولوجية"[2]

[1]- Maffesoli.M, la violence totalitaire, p.u.f,1979,p :98.

[2] نور الدين الزاهي _المقدس والتخيل بالمغرب الحالي _رسالة لنيل شهادة دكتوراه الدولة، تحت إشراف الدكتور _عبد الحليل جليل_ كلية الآداب والعلوم الإنساني _ فاس السنة الجامعية 2004، 2005_ ص 11.

إضافة إلى ذلك تتأسس هاته المفاهيم على سؤال أكبر يتجسد في الكيفيات التي يدرك بها الإنسان عالمه وعلاقته وصلاته بما يوجد تحت نظره، وما يوجد خارج مجاله الإدراكي العيني . بسبب كل ذلك يمكن اعتبار المتخيل "الفضاء المشكل من الكيفيات المتعددة التي بها الإنسان المعنى للأشياء، وذلك قصد تملكها الآلي ونادي. إنه المجال الذي يتعالى به وفيه عن طبيعته الحسية، وكذا عن حسية ما يحيط به، نحو التصور والتمثل والترميز والحكي"[1].

فالمخيال يتسم بنوع من التعالي الناتج عن ملء الأشياء لمعنى مخالف لحسيتها، من مثل ملء مكان ما بمعان ودلالات قدسية أو عجائبية وهذا لا يعني بتاتا أن انتاج الصور والرموز والحكايات والأساطير بكل مستلزماتها.

قد تم دفعة واحدة أو أنه قد تم في لحظة ما من لحظات التاريخ الإنساني، فالمتخيل يشكل أهم مخزون حامل للإرث ثقافي وديني واجتماعي له قدرة على التخفي والظهور، ولهذا "يعتبر المتخيل خلقا دائما، غير متوقف أو محدد (اجتماعي، تاريخي، مادي) للصور التي انطلاقا منها وحدها سيكون للأشياء وجودها"[2]

هكذا يؤكد كاستور باديس بفضل هذا التسطير على الدينامية الخلاقة للبمتخيل والتي تزيد من صعوبة تحديده في تعريف قاموسي كابت من جهة، وتمنحه قوة الاستمرارية، وكذا اختراق لحظات العيش والتمثل المتفاوتة زمانيا ومكانيا من جهة ثانية،

تطرح دينامية المتخيل هاته مشكلة كبرى أمام التعامل القاموسي، على اعتبار أن أدوات إنتاج المتخيل (صور، رموز) تتكون بألوان العيش التاريخي لكل مجتمع وثقافة، مثلما تنهل درجات فعلها المعلن والخفي في سياق كل مجتمع من

---

[1] جلبير دوران _الأنثروبولوجيا_ رموزها، أساطيرها ، أنساقها ترجمة _مصاح العمد_ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1993، ص 361.

[2]-Estariadis . C. L'institution Imaginaire de la société ; Seuil. 1975. P7.

لحظات شدته أو قوته، ومن دريات تاريخية، وكذا من درجات الارتباط أو الانفصال عن هاته التاريخية.

المتخيل الاجتماعي و الدين.

لقد تحكم في استحضارنا للنظرية الماركسية أثناء البحث في المتخيل الاجتماعي الضرورة النقدية التي يفرضها حضور مفاهيم مثل الايديولوجيا و اليوتوبيا بوصفهما شكلين للوعي قد يخلقا التباسا كبيرا في فهم طبيعة و أدوار المتخيل الاجتماعي. و بنفس المحفز يفرض بيان مجال المتخيل الاجتماعي التعرض النقدي لنظرة التحليل النفسي الفرويدية، لكن هذه المرة ليس لبيان تمايزات الايديولوجي و اليوتوبي عن التخيلي، بل لإبراز، الفواصل بين هذا الاخير و مفهوم الوهم الذي يشغل موقعا مركزيا عند سيغموند فرويد.

و إذا ماكان كارل ماكس قد استعمل مفهوم الوهم لنعت الدين[1] فإن فرويد سيتجاوز هذا الاستعمال الإصطلاحي ليحول الكلمة، إلى مفهوم يسمح باشتقاق مفاهيم أخرى من مثل عودة المكبوت و التكرار و قتل الأب...إلخ.

يعتبر فرويد في كتابه " مستقبل وهم"[2] الأفكار الدينية أوهاما أي " تحقيقا للرغبات الانسانية الأكثر عتاقة، و قوة و ضغطا. إن سر قوة هاته الأفكار كامن في قوة هاته الرغبات"[3].

---

[1] ـ يعتبر كارل ماكس/ انجلز أن " الدين هو التحقيق الوهمي للكائن الإنساني"، انظر : نصوص حول الدين، مرجع مذكور سابقا، ص:33.

[2] Freud.S, L'avenir d'une illusion ; p.u/f, 1971.

[3] Freud.S, L'avenir d'une illusion, ibid ; p 43.

يميز س. فرويد الوهم عن الخطأ قائلا: " ليس الوهم و الخطأ شيء واحدا. فما يميز الوهم هو كونه مشتقا من الرغبات الانسانية.إنه قريب من فكرة الهذيان داخل الطب النفسي، لكنه مميز عنها (...) فهذه الاخيرة توجد على طرف النقيض مع الواقع، في حين أن الوهم ليس خاطئا بالضرورة، أو غير قابل للتحقيق أو متناقض مع الواقع"[1].

إن إرث الأفكار الدينية يتضمن تحقيق الرغبات و بذلك تتأسس الأفكار الدينية بوصفها أوهام الإنسانية، مثلما تتضمن إلى جانب ذلك أنماطا مهمة من التذكر التاريخي réminiscences histiriques[2] و بذلك تتخذ الأفكار الدينية شكل عصاب تملكي كوني للإنسانية يجعلها حسب فرويد متأصلة في ، بل و مشتقة من العقدة الأوديبية.[3]

تدور عقدة أوديب حول فكرة رغبة الطفل الذكر الدفنية في قتل الأب و تملك الأم : تلك الفكرة. التي تنتمي إلى تاريخ ما قبل الأديان، و التي تجعل من الديانة تحيينا تكراريا لتذكر فعل القتل هذا، و من شعائرها تكرارا طقوسيا لتلك اللحظة.غنه الإنشداد إلى ما يسميه فرويد ب " الحقيقة في الدين "[4]، و الذي بفضله يرسي الآليات المشكلة لكل ديانة.

تتمثل أولى هاته الآليات في كون الدين نتاج استيهامان عتيقة أو بدائية (رغبات محققة استيهاميا). و ثانيها في كون هاته الاستيهامات هي ما يعمل كل دين على تكراره، و ثالثها أن صلة آلية التكرار بعتاقة هاته الاستيهامات هي ما يمنح للديانة غناها الرمزي.

ارتكازا على الآلية الأولى ينعت فرويد الديانة بالوهم، و ارتكاز على الآلية الثانية، أي آلية التكرار يبني تصوره للرمز بشكل عام و الرموز الدينية بشكل

---

[1]- Ibid,p 44.

[2]- Op. Cit.,p :60.

[3] Ibid,p :61

[4] Ricoeur,P ; De l'interprétation, p : 518.

خاص بوصفها مشابهة.أما الآلية الثالثة فبفضلها يبني فن التأويل الرمزي الذي مكنه من تعميم آليات التحليل النفسي على المجال الأثنولوجي، و من تم مغادرة حقل الظواهر الفردية نحو الظواهر الجماعية في كتاب " طوطم و طابو" يبرز فرويد الأساس الأصلي لتشكل الديانة، ارتكازا على تأويل أسطورة قتل الأب و صراع الأخوة[1] .لقد آل صراع الإخوة إلى الانتهاء بتعويض المأتم بالحفل، و ذلك عبر تعويض قتل الأب بقتل الحيوان/الطوطم.

يقول س. فرويد: " يشغل الحيوان الطوطمي في الواقع موقع الأب، إنه إبداله، الأمر الذي يبرز تناقضا أساسيا، يتمثل من جهة في منع قتل الحيوان و من جهة ثانية الحفل الذي يتم مباشرة بعد موته"[2].

إن ازدواجية القتل و الاحتفال تكشف التناقض الحاصل في الرغبة الأولى و الأصلية لقتل الأب. يقتل الحيوان كتعويض عن الرغبة الفعلية في قتل الاب، و في الىن ذاته يتم الاحتفال بفعل القتل بوصفه إعلانا لفرح التعاقد بين الأخوة على انهاء الصراعات القاتلة و الفعلية لأجل تخويلها إلى المجال الرمزي. ارتكازا على هذا الحدث المتخيل أساسا تنبني الديانة، مثلما بفضله تتشكل شعائرها كفعل تحييني و تكراري.

يعتبر س. فرويد حدث القتل الذي يقام لأجل الحفل و كذا الوجبة الطوطمية " نقطة انطلاق لكل شيء (تنظيمات اجتماعية، تقنيات أخلاقية، ديانات) " [3].

و بسبب ذلك لن تكون الديانة، كما يوضح ب. ريكور ذلك، ضمن نظرية التحليل النفسي سوى تكرار رتيب لأصولها الخاصة، مثلما أن " موضوعة ' عودة المكبوت' لن تدل على شيء مخالف لذلك.فطقس القداس يكرر الوجبة الطوطمية، مثلما يكرر موت المسيح، موت النبي موسى و الذي يكرر بدوره الموت الأصلي

---

[1]- Freud.S, Totem et tabou, payot, 1984, pp :174-176.

[2]- Ibid, p 162.

[3]- Ibid, p. 163.

للأب"[1]. بهذه الكيفية تنبني الديانة على تكرار الاستيهامات الأصلية المرتبطة بالرغبة الدفينة و المكبوتة في القتل الفعلي للأب، و لأن أمر الديانة حادث حسب فرويد على هذا النمط فإن صلتها قائمة أساسا مع " عودة المكبوت" و ليس مع المقدس.[2]

يعلن كـ.ليفي ستراوس في كتابه " الطوطمية اليوم" أن هذا الكتاب يقصد دحض الأوهام التي رسخها س.فرويد بخصوص هذا الموضوع.[3] يتجلى خطأ فرويد الأساسي حسب ستراوس في كزنه خلط بين التضحية و الطوطمي. و هما نظامين متمايزين. يوضح ليفي ستراوس ذلك قائلا: " كل تضحية تؤدي إلى تضامن بين طبيعي بين المضحي و الله و الشيء المضحى به، أو الأضحية، سواء أكان هذا الشيء حيوانا أو نباتا أو موضوعا حيا، و يرجع ذلك إلى كون فعل الافتراس لا يكون دالا فقط كهولوكوست. إن فكرة التضحية تحمل في ذاتها بذرة الخلط مع الحيوان، ذلك الخلط الذي قد يتسع مداه إلى ما بعد الإنسان ليشمل الألوهية.

إننا بالخلط بين التضحية و الطوطمية ندفع أنفسنا لتفسير الاولى بوصفها بقايا أو ترسبات للثانية، مع العلم ان الطزطمية لا تحتضن أشياء عتيقة أو بعيدة في الزمن، بل إن صورتها ملقاة و ليست متلقاة، مثلما أن مادتها ليست مستقاة من الخارج.[4]

بناء على هاته الفكرة التي تشكل محور كتاب " الطوطمية اليوم" يدخل ليفي ستراوس النظرية الفرويدية في دواليب لسانية و تصنيفية. على المستوى اللساني يعتبر ل.ستراوس أن العلاقة بين الانسان و الطوطم ذات طبيعة استعارية لأنها تنبني على الاستبدال. لقد استبدل الأب بالحيوان، بينما العلاقة بين الله و الحيوان

---

[1] -Ricoeur.P, De l'interprétation, ibid, p : 513.

[2] Levu strauss.C, Totemisme aujiurd'hui. P.U.F, 1969,p :149.

[3] Ibid. p 41.

[4] Ibid. p :149

فإنها ذات طبيعة كنائية مبنية على المجاورة. أما على مستوى التصنيف فإن ل.ستراوس يميز بين العلاقة القائمة بين الآلهة و النوع النباتي من جهة و النوع الحيواني من جهة أخرى. مع النبات ترتبط الآلهة برابطة رمزية في حين ان صلتها مع الحيوانات واقعية على اعتبار أن الصلة قائمة مع حيوان بعينه[1].

إن الإلاه حسب ل.ستراوس يسكن الحيوان / الطواطم لكنه متمايز عنه، أما الأب فقد استبدل فعل قتله بقتل الحيوان، و بسبب ذلك تنفك صلة التماهي التي أرساها فرويد بين الأب و الطوطم و الإله لتصبح إثر ذلك العلاقة بين الله والحيوان منتمية لمجال الحدث في حين تصبح العلاقة بين الإنسان و الحيوان منتمية لنظام البنية[2].

إذا كانت انتقادات ل.ستراوس قد استهدفت إخراج الحدث الأصلي المتمثل في رغبة قتل الأب و استبدالها بقتل الحيوان/الطوطم من المجال الزمني الدياكروني إلى المجال السانكروني الأفقي و العلائقي فإن انتقادلت بول ريكور ستنصب على فحص الكيفية و الوجهة التي نحاهاس.فرويد في تاويل الأسطورة.

يعتبر ب.ريكور أن هناك حدثا أساسيا في أسطورة قتل الأب، و يتمثل في اللحظة التي سيتعلقد فيها الإخوة كي لا يتجدد بينهم القتل. هذا التعاقد له دلالة كبرى لانه يضع حدا لتكرار فعل القتل: إنه حدث مؤطر للأسطورة لكن يبدو ان فرويد ظل مشغولا بشكل كبير بالتكرار الرمزي للقتل في الوجبة الطوطمية على حساب التصالح الذي حدث بين الاخوة[3].

إن اهتمام فرويد بالتكرار الرمزي لفعل قتل الأب على حساب المصالحة بين الإخوة، و من ثم بالطوطم على حساب الطابو هو ما جعله يرى في الحدود الأولى أصلا ة و الثانية نتائج ليس إلا. و بسبب ذلك لن تصبح أشكال التنظيم

---

[1] Op. Cit.,p 41.

[2] Ibid , p :37.

[3] Ricoeur.P, De l’interprétation, Op. Cit. p : 514.

الاجتماعي و القواعد الأخلاقية سوى نتائج لفعل التكرار الرمزي مثلما لن تكزن الديانات سوى وهم تكرره باستمرار الشعائر و الطقوس الأمر الذي سيعتبر بول ريكور أن من مؤدياته تهديم المجال الرمزي الذي بفضله يغتني و جود كل ديانة[1].

إن سيادة أو عمومية التأويل الاختزالي للدين سواء من طرف المؤمن الذي يشغل و ضعية العارف بالكلام الإلاهي و يؤهل نفسه بسبب ذلك لتسطير الحدود بين التأويلات و الاجتهادات حسب مدى اقترابها أو ابتعادها عن النص الديني المؤسس، أو سواء من طرف الباحث الذي يعمل على إرجاع الدين لعلة و حيدة مفسرة و ضابطة، بقدر ما يؤدي إلى رفع الحدود لدى المؤمن، بين الرمز و الوثن و الإيمان و الدين، فإنه يؤدي كظلك إلى رفع الحدود لدى الباحث، بين المرجعية النظرية المفسرة و موضوع التفسير (الديانة).

يعمل المؤمن الذي يفرض نفسه أو تفرضه جماعته، ليشغل و ظيفة حارس الحدود على إظهار الديانة في صبغتها العقلانية (بالمعنى الحرفي و ليس الفلسفي للكلمة) و ذلك عبر إبانة حدودها و ضبط و مراقبة شعائرها، و حصر مبادئها ، و اختزال تأويلاتها وأنماط الاعتقاد فيها، الأمر الذي يقنن الغنى الرمزي للديانة و يدفع بهاته الرمزية، الغنية ، بأبعادها و أنماط الممارسة التأويلية المتصلة بها، إلى الإنزياح عن دائرة الديني الواسعة إلى دائرة الإيمان أو الاعتقاد المحدود، و من تم من دائرة إغناء الرمز الديني إلى دائرة تقعيد الإيمان الوثني (الحرفي و الدوغمائي). يعرف ب.ريكور الإيمان أو الاعتقاد بكونه " الجهة الرمزية التي تسقط معها وظيفة الأفق لتتحول إلى وظيفة الموضوع، مانحة بذلك شرط و لادة الأوثان"[2].

يمكن اعتبار الاعتقاد الوثني تشيء لأفق المعنى المفتوح الذي يتحرك فيه كل رمز، و من ثم تحويله إلى موضوع شيئي متعال عما هو طبيعي و ثقافي و

[1] Ibid ; p ; 509

[2] Op. Cit. p :510.

اجتماعي ز ذاتي. و بسبب ذلك تنتفي الحرية التي يوفرها الرمز بفضل تعددية معناه و تجدد صلاتها بالتاريخ و المجتمع زكذا أنماط العيش الحياتي، لتتحول إلى موت داخل الاعتقاد الجامد و اللازمني في مبادئ و قواعد صامتة مبررة بتأويلات جد اختزالية يفوت اختزال الديانة فيما هو عقلاني، تشريعي و شعائري أو إرجاعها لمنطق العلة الوحيدة المفسرة، اقتصادية كانت أو انتروبولوجية، فرصة الكشف عن الصلات المؤسسة و المتشابكة للدين بالتاريخي و الاجتماعي و الرمزي و القدسي.

يعتبر كاسطورياديس أن جميع " جميع المؤسسات و من بينها المؤسسة الدينية قد وجدت منبعها في المتخيل الاجتماعي، ذاك المتخيل الذي بفضل تقاطعاته مع الرمزي أهّل المجتمع لكي يكون مجتمعا" [1]. تتجلى تلك التقاطعات و الصلات في كون المجتمع ينتج متخيلا ثانويا يظل ملازما للمتخيل الراديكالي أو المؤسس.فإذا كان الله حسب كاسطورياديس، من إنتاج المنخيل الراديكالي للمجتمع، فإن خلق العالم في سبعة أيام، مثلا، يشكل عنصرا رمزيا منتميا للمتخيل الثانوي و ظيفته الأساسية ليس هو الاعتقاد و لكن تحفيز المرء على طرح السؤال عن لماذا سبعة عوض عن عدد آخر؟ [2]، بهذه الكيفية يكون الرمز، كما يقول ب.ريكور، مانحا لإمكانية التفكير[3]، و تكون إلى جانب ذلك الممارسة النقدية للوثن شرطا لإنجاز هاته الإمكانية.

إذا كان الرمز من إنشاء المتخيل الثانوي للمجتمع حسب كاسطورياديس، فإن هاته الرمزية المشكلة تعتبر لغة المقدس المفضلة لامتياز، و إذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن اعتبار س. فرويد قد مارس تأويلا اختزاليا فقط لأسطورة قتل الأب و من ثم للديانة بشكل عام ، بل ز لقد كانت تأويلاته ضحية لعدم تبين الإواليات المشغلة للمقدس و المشغلة من طرفه.

---

[1] Castoriadis.C, L'institution imaginaire de la société, Op. Cit. p : 183

[2]- Op. Cit. Idem.

[3] Ricoeur.P, de l'interprétation, Op. Cit., p, :521.

" قتل أب حقيقي، بطل حقيقي، تم لمرة واحدة، هذا الأب الرهيب كان وحشا في حياته، و سيصبح بموته، و بعد موته بطلا مضطهدا، من ذا الذي لا يتعرف هنا على إوالية المقدس التي خدعت فرويد لانه لم يستطع كشفها تماما؟" [1]

يتوجه ر. جيرار إلى الكيفية التي يشتغل بها المقدس، تلك الكيفية التي و حدها قادرة على تفسير و فهم المفارقات المتعلقة بفعل القتل و الاحتفال في الىن نفسه، من جهة، و يمنع قتل الحيوان/ الطزطم ثم الاحتفال بعيد يترتب على موته من جهة أخرى ثانية. تنبني هاته المفارقات التي يعتبرها ر.حيرار من بين الآليات التي يشتغل بها المقدس على ما يسميه بالضحية أو كبش الفداء التي وحدها " توحد و تجمع الشمل، تؤدي إلى عودة الاجماع ضد هاته الضحية و حولها،

إن لفظتي ضد و حول تفسران " تناقضات المقدس" و كذا ضرورة العودة إلى قتل الضحية و لو كانت إلاهية، لأنها إلاهية"[2] ليس فعل القتل، في رأي ر.حيرار، علة وجود الطوطم و المحظورات، بل كل ما يمنع القتل. إن ما يمنع القتل يوجد كالية وراء و جود الضحية البديلة التي تعتبر نقطةو لانطلاق النظام الثقافي، و أساس لكل الأفعال الطقوسية. "إن نظرية الضحية البديلة عي البداية الحقيقية لكل دين و أيضا لتحريم المحارم. إوالية الضحية البديلة هو الهدف الذي لم يستطع فرويد إدراكه".[3]

الولي والولاية:

_**الولي**: تعددت تعريفات الولي بتعدد مشايخ الصوفية وبالرغم من هذا التعدد نجد بأنها تكاد تتفق في خيط واحد لأنها تكاد تخرج من مشكاة واحدة. فأغلبها يأتي

---

[1]- جيرار (ر)، العنف و المقدس، ترجمة جهاد هواش و عبد الهادي، دار الحصاد للنشر و التوزيع،1992، ص 24.

[2] - Ricoeur. P, de l’interprétation, Op. Cit., p, : 234

[3] - Ibid, p : 237

عبارة عن تفسير أو تأويل لنصوص دينية من الكتاب والسنة يذهب فيها أصحابها مذهب الطريقة التي اتبعوها في الوصول إلى طريق الإيمان ومن هذه التعريفات يمكن أن نذكر ما يلي:

ـ يقول الشيخ أحمد بن أبي ورد "الولي هو من يوالي أولياء الله ويعادي أعداءه"[1] ولعلنا نجد بأن هذا التعريف مأخوذ من الحديث القدسي "من عاد لي ولي فقد آذنته بالحرب" ويقول أبو حفص الحداد النيسابوري "الولي هو من أيد بالكرامات وغيب عنها"[2] أي أن الولي وإن كانت له كرامات يرها الناس عليه فإنه لا يراها على نفسه والولي عند سهل بن عبد الله التنستري "هو الذي توالت أفعاله على الوفقات"[3]

ويقول أيضا "الأولياء هم الذين يتبعون أمر الله وينتهون عما نهى الله عنه. ويتبعون الرسول. مكانهم مكان العلم والقدرة، وحالاتهم التفويض والتسليم وحرى تعلم بحوله وقوته"[4] والشيخ أبو بكر الراسطي يقول "الولي من ولاّه الله أمره ولحقه ولايته وتفرد له. فلا يرى الأشياء إلا من الله ولا يسمع إلا من الله ولا يلاحظ غيره"[5] والأولياء عند القاسم السياري "هم أنوار الله في الأرض"

<u>الولي وفكرة العبور:</u> تتحقق الولاية كما تنص عليها كتب التصوف بعد مرحلة عبور يمر بها الولي من عالم الدناسة إلى عالم القداسة وهذه المرحلة بدورها تتم على عدّة مستويات منها:

أ_ المستوى الشخصي: يعيش الولي مرحلتين في حياته هما:

---

[1] أبو عبد الرحمان السلمي _طبقات الصوفية _ ص 250.

[2] المرجع نفسه، ص 121.

[3] المرجع السابق، ص 210.

[4] محمد كمال إبراهيم جعفر، تراث التسترى الصوفي _ ص 293.

[5] أبو عبد الرحمان السلمي _زيادة حقائق التفسير_ مرجع سابق ص 57.

_المرحلة التي يكون فيها منكفئا على ذاته تكون شخصية "منحرجة مهزومة تواجه عدوانيتها إلى الداخل وتبخس ذاتها بذاتها"[1]، حيث ينتاب الولي شعور بالانسحاق والتخيل المستمر للموت وكثرة الذنوب المبالغ فيها وهنا يتخيل الولي عن ذاته لمصلحة الأنا العليا المتمثلة في الذات الإلهية وحتى ذات الشيخ الذي يسلك به الطريق.

الولي المنشط والولي المتعاون: يطلق على هذه الظاهرة في اصطلاح المتصوف اسم "الحال" وهذا الحال يفسر لنا أسباب تغيير الحالة النفسية عند الولي من الانقباض إلى الانبساط وبالتالي تراه تارة مقبلا على الناس وتارة أخرى مدبرا عنهم، بل أن هذه الظاهرة ترتبط حتى في تكامل الطرق الصوفية مع السلطة، ف علاقة الولي مع السلطة والتقرب إليها بغرض قضاء حوائج الناس وتارة أخرى يمثل دور المعادي للسلطة ومواجها لها.

الولي أو بالأحرى الولاية مصطلح شامل وجامع لكنه يحصل في ميدانه وتجاربه كثير من الاضطرابات، فهو منفتح على الطالح والصالح " فمنه التقي الحر، ومنه الذي ذهب إلى الإباحية وإلى إسقاط المحرمات الاجتماعية، ومنه الساعي إلى الكمال أو إلى تحقيق الله وتمثل الألوهية في الذات، منه المكتفي بتعمق الدين وأخذ الشعائر كسلوك مخلص في الحياة والنظر"[2]

هذا التنوع، بل قل هذا التناقض الحاصل في استيعاب سلطة الولي _هو الذي جعل الدراسات حوله تتأرجح بين القبول والرفض، فمن منطوٍ على ذاته، يرى بأن اللجوء إلى الأوليائية هو تحصين له من الغوص في عالم المحسوسات أو الدريات الوافدة علينا من الحضارة الغربية ومن مرتمي في أحضان هذه الحضارة المادية التي تريد إلغاء الذات الواعية من خلال تكيف سلبي شبيه بعجلية استسلام للموت

---

[1] علي زيعور _الكرامة الصوفية_ ص 10.

[2] علي زيعور العقلية الصوفية ونفسانية المتصوف، ص5.

*- الأوليائية: تعني الإيمانات أو السلوك والنظر إزاءها ارتبط بالولي شفهيا وكتابيا.

ومحو وإلغاء، يوجد بينهما خط ثالث فاصل يريد إزاحة هذا الخلاف من خلال العودة إلى التراث الديني السنّي والابتعاد على ما يقدمه التصرف في هذا الباب.

هذا التشاكل والتداخل بين الإثبات والإلغاء يتطلب من البحث عن موقع اتزاني يجمع بين الإيمان والعقل بين الباطن والظاهر، وحتى ينشر هذا العمل ويأتي بأكله سنخضع التصوف المتعلق بالأولويات إلى الدراسة وسبك باعتباره ظاهرة اجتماعية تخضع للتحليل الاجتماعي التاريخي أكثر ما هي هدامة في الدين.

أشكال الولي:

يعرف المخيال الشعبي الأولياء بعدة مسميات وأشكال يختلف كل اسم عن غيره باختلاف الوظيفة التي تسند إليه ومن هذه الأسماء الأكثر انتشارا في منطقة المغرب العربي عموما وفي الجزائر خصوصا نذكر كلمة المرابط الصالحين الدراويش، المجاذيب الفقراء ....إلخ لدى سنحاول تعريف هذه المسميات وتوضيح علاقتها بمصطلح الولي ولماذا هي منتشرة بكثرة عند معظم الفئات الشعبية.

المجذوب: هو من جذبه إليه، ولذاك كان سيره من أوّل خطوة في الطريق بالله لا بنفسه، وهذا ما جاء من باب القدرة يكن فيكون ودرجة الجذب فوق درجة الدروشة لأنها تصل إلى الولاية الكبرى ولكن المجذوب الولي قليل جدًا وهو الذي تكون له صفتان متكاملتان متداخلتان لولاية في الحكم (الخلافة الأرضية) المجذوب الذي أمتلك السيادة التنفيذية لأن في الولاية أوجه الولاية االتشريعية هي أعلى درجات الولاية فوقها الرسالة أو النبوة، وما دونها الولايات التنفيذية، لأن فيها أنواع الولاية التنفيذية الأرضية، الولاية التنفيذية الريفية الولاية التنفيذية الجنّية الولاية التنفيذية الشيطانية*.

* الولاية التنفيذية الشيطانية تظهر بأن للأولياء سلطة وخصم على الشياطين

والمجذوب له صفات منها أنه يقوم بأعمال لا يقوم بها سائر الخلق، أعمال تخرق العادة فإذا صلّى الناس إلى الجنوب فهو يصلي إلى الشمال، إذا كانت الناس تمشى أماما فهو يمشي إلى الخلف، ومن صفات المجذوب أنه يلبس لباس و يلبس لباس الرئيس ولباس المتسول أو لباس الفقير ولباس العروس والمجذوب له عقدة وانحلت، وهذه العقد تعد الجسمية العقلية انفتحت له وانفكت ومن هنا تبدأ درجات الفتح" فهناك من تحل له واحدة وهناك من تحل عشرة...إلخ. وكلما انحلت هذه العقد كلما كانت جذبته أقوى من الحضور.

المرابط: جاءت كلمة المرابط من الرباط والرابطة، هذه الأخيرة عرفت عدّة مؤسسات عرفها المغرب الإسلامي، والرابطة قد تكون مسجدا وقد تكون مقر سكن الوالي وقد تكون أيضا ضريح الولي مثل ذكر رابطة التونسي "هي ضريح إلى محمد عبد السلام التونسي بالعباد بتلمسان حيث دُفن بالعباد في الرابطة المعروفة برابطة التونسي"[1]. والمرابطون كما يصفهم صاحب كتاب معجم الرموز الإسلامية هم."أوّل سلالة مغربية كبيرة صحراوية المنشأ، سمي أفرادها بالمرابطين نسبة إلى الرباط (أو الرابطة) الذي كان يجمع بينهم" والمرابط هو من يتردّد على الرباط وقد تعني أي شخص جليل[2] ولي وصالحها "تُخصص لهذا الولي زيارات موسمية يقوم بها المتعبدون سواء في حياته أو بعد مماته".

والرابطة هي أيضا أي مكان يجتمع فيه الصالحون[3]حيث جاء في إحدى التراجم في كتاب التشوف "فقدت مع أبي عبد الله برابطة زرهون في جماعة من الصالحين". هكذا نجد أن عدّة مؤسسات قد اقترن اسمها بوظيفة[4] الرباط المستعمل هنا كمصدر لا باسم للمؤسسة والجدير بالإشارة "إلى أنه ليس كل من حمل صفة المرابط هو بالضرورة نزيل رباط من الرباطات فالمحدد هنا هو الوظيفة وليس

---

[1]- نينلي سلامة العامري، الولاية والمجتمع- ص39.

[2]- مالك شبل- معجم الرموز الإسلامية- ص296.

[3]- المرجع نفسه، ص296.

[4]- الكلابادي، التشوف، ص368.

المؤسسة ولما اشتركت عدّة مؤسسات بإفريقية-المسجد- الرابطة- الزواية والرباط في هذه الوظيفة وجب الفتوى في مسألة مدلولات هذه الصفة"[1].

إلاّ أنه بعد حلول ق19 حدث تحولا في مدلول كلمة مرابط التي أصبحت تعني ولي وذلك بعد دخول الاستعمار الفرنسي إلى الجزائر "بحيث لم يتعرف التيار الاستشراقي على تجربة الولاية والأولياء فظهرت كلمة Le marabout, Marboutisme"[2].

والرباط أو الرابطة تختلف باختلاف الوضع الذي قيلت فيه فقد تكون في مسجد فقد أورد محقق التشوق عن صاحب المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح "هو مسجد مبارك لم يزل الشيخ "أبو محمد صالح". قبل بناء الرباط يتحنت فيه دائما"[3]

وقد تكون الرابطة مقر سكنى الولي أو الصالح وقد تكون ضريح الولي "فرابطة أبى إسحاق معروفة أيضا بضريح أبى إسحاق ورابطة التونسي ضريح أبى محمد عبد السلام التونسي بالعباد في ضواحي تلمسان دفن العباد في الرابطة المعروفة برابطة التونسي"[4] والرابطة أيضا المكان الذي يجتمع فيه الصالحون حيث جاء في إحدى التراجم في كتاب التشوق:"فقدت مع أبى عبد الله برابطة زرهون في جماعة من الصالحين".[5]

تعدد هذه المفاهيم تدل على تجدر وظيفة الرباط في التصرف الإسلامي والذي يفترض مراعاتها مع أيه مقاربة أنثروبولوجية لهذه المسألة فرمزية المرابط

[1]- نينلي سلامة العامري، الولاية والمجتمع، المرجع السابق، ص 495.

[2]- المرجع نفسه ص 495.

[3]- الكلاباذي، التشوف، المرجع السابق، ص305.

[4]-المرجع نفسه ص110.

[5]- المرجع السابق. ص368.

تحولت مع مرور الوقت إلى نفس الوظائف التي يستعملها الولي في طاقات الروحية والعرفانية التي يتجاوز بها الواقع المادي المحسوس (الشفاء، التنبؤ..).[1]

"وهكذا لم تعد آخر المطاق صفة المرابط تحيل إلى المؤسسة (الرابط)، ولا إلى الوظيفة الرابطة بل تجاوزها لتصبح مرادفة لصفة الولي" لذلك يكثر استعمال كلمة (مْرَابط) في الثقافة الشعبية كمرادف لكلمة ولي وأحيانا يجمع بينها لتأكيد العلاقة الوطيدة بينها فيقال على سبيل المثال و"بحُرَمَة الوُلْياَ والمًرابطين".

إن هذا التداخل بين المعنيين لم يأت من عدم وإنما جاء نتيجة تجذر وظيفة الرباط في التصوف الإسلامي بالمغرب العربي هذا الجانب من الالتحام يجب مراعاته في أي مقاربة أنثروبولوجية لهذه المسألة، وذلك أن وظيفة الرباط قد تجاوزت الإطار المؤسس لها والأصلي. لتشمل معاني أخرى منها الفقراء، الصالحين الأولياء...

مصطلح الصالح: تأخذ الكلمة معنيين معنى عام وتعنى الرشاد والفلاح والخير ومعنى تقلن عند الصوفية كما ذكر ذلك أبو الحسن الشاذلي "ذكر الصالحين بوصفهم فئة مستقلة عن الصدّقين والأولياء والعلماء، أجسادهم مقدسة ولا يصلح شرح أحوالهم إلاّ لصدّيق أولي"[2] فقد جاء في تصنيف أبى الحسن الشاذلي أنه "من يحقق الذكر والتفكر، والفقر والحب، يحتل مكانة الصدّيق المحقق، وهي المرتبة الأولى،ـ ومن يحقق ثلاثة يحتل مكانة الولي المقرب. ومن يحقق اثنتين يحتل المكانة الثالثة "الشاهد الوقف" ومن لا يحقق إلاّ صفة واحدة يحتل مكانة "العبد الصالح"

والصالح من الصلاح وهي صفة قلق[3] على كل من زكت نفسه وارتقى إلى مرتبة النبيين والصدقين، والشهداء وهذا المصطلح التقني للكلمة ورد في النظرية

---

[1]- نيللي سلامة العامري، المرجع السابق، ص497-ص498.

[2]- المرجع السابق ،الولاية والمجتمع ص498.

[3]- المرجع نفسه ص498.

الصوفية رأي أكبر الشاذلي كما سبق وأن ذكر حيث ذكر "الصالحين" بوصفهم فئة مستقلة عن الصدقين و"الأولياء" و"العلماء" أجسادهم مقدسة ولا يصلح شرح أحوالهم إلاّ لصدّيق أو ولي.

االدرويش: لقد سبق وأن قلنا بأن درجة الدروشة هي أقل درجة من الجذب، فمسار طريق السلوك إلى الله درجات أعلاها درجة الولي وأدناها هي الدروشة، فعندما نقول هذا درويش فيعني هذا أنه قد اكتسب بعض نفحات الولاية لذلك نجد أن الدرويش يفهم بعضا من الإلهام فيقول كلمات لها علاقة بالحق ولكنها ليست حقيقية أو يقول أشياء ليست لها علاقة بالحق بكلمات الحقيقة، فهنا الدروشة غير مكمولة (غير صافية) فيها تداخل وبعض الالتباس فيها حضور النفس لأن النفس أمارة بالسوء، وهذا ما يجعل الدرويش دون الولي لا سالك. فالدروشة حبس في السلوك لا يتقدم حتى درجة الفتح لأنه إذا زاد في السلوك فإنه يُرَقّى إلى أمور أخرى حتى يصل إلى البصيرة ثم إلى المشاهدة.

وهناك أسماء أخرى تطلق على الأولياء وغالبا ما تكون في صبغة الجمع من مثل "رجال البْلاَدْ" أو ممثلين البلاد"، لكن مهما اختلفت هذه التسميات فإنها عموما تحمل نفس القدسية والمهابة عند عامة مع اختلاف خطورة كل واحد من هؤلاء حسب اعتقاد في المكانة والدرجة التي يحتلها في مقام الولاية. فخطورة المجذوب هي أقوى من خطورة الولي أو المرابط لأنه ينظر مباشرة إلى اللوح المحفوظ وأن كل ما يقوله المجذوب يتحقق هذا لمّا يكون في الحياة أما إذا توفي فإنه يحمل صفة الولي فقط.

الدين الشعبي:

نعني بالدين الشعبي هنا "مجمل الفهم الشعبي والممارسات العملية، ذات الطابع الديني، ولو من حيث الشكل بالنسبة إلى غالبية السكان المعاصرين من

المسلمين"[1] باعتبار أن أغلبية المسلمين يدينون بالإسلام بحكم الميلاد والتنشئة في أسرة مسلمة، دون اشتراط معرفة تفصيلية أو حتى معرفة عامة منضبطة للأحكام الإسلامية كما تقررها النصوص وبالتالي فهم مسلمون بحكم انتهاء ملامي عائلي موروث، ودون اختيار محدّد عن تبصّر ودراسة للإسلام النصّ يرجعه الباحث علي فهمي* إلى منهج المادية التاريخية إذ يقول:

"يجوز لنا أن نقرر أن هذه السّمات العامة المشتركة هي من محمل ناتج عن أو ضياع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية"[2] فالقهر السلطوي من ناحية والتمايز الطبقي الصارخ من ناحية ثانية. قد أفرز وكرّس على مدى التاريخ الاجتماعي عن سبلا عارما لدى غالبية المسلمين نحو القدرية والشواكلية والسلبية وكل هذه السمات الثقافية المتجذرة وجدت طريقها إلى الظاهرة الدينية وطبعتها بطابعها ومن ثم تحوّل الدين النصّي تدريجيا إلى دين شعبي، أو بمعنى أدّق إلى فهم شعبي للدين النصّ وإلى ممارسة شعبية للأحكام الدينية النصّية. يضاف إلى ذلك إن صفاء الدين- أيا كان هذا الدين-إنما محّله النصوص المقدسة. أما الطقوس والممارسات فإنها تتغير باستمرار.

مبتعدة بذلك عن النصوص المقدسة بطريقة أو بأخرى. إن قانون هذا التغيير بدأ في المراحل الأولى التي ظهر فيها الإسلام. فالسيرة النبوية المطّهرة والقيم، خاصة بعد اتساع الرقعة الجغرافية بفضل الفتوحات الإسلامية، إذ نجد بأن السيرة النبوية قد اتجهت في العصور المتأخرة إلى "طمس بعض الحقائق أو اختراع القصص من أجل التخفيف من تأثير معين أو تقويته"[3] فلجأت بعض الفرق والطوائف الإسلامية إلى التلفيق والتزوير قصد تدعيم مواقفهم الدينية والسياسية والمذهبية مثل الشيعة والخوارج والأمويين والعباسيين وغيرهم، بل أن هذا التلفيق

---

[1]- حسن حنفي وآخرون- الدين في المجتمع العربي- مركز دراسات الوحدة العربية-الجمعية العربية لعلم الاجتماع الطبعة2-2000، ص397.

*- باحث مصري معاصر.

[2]- المرجع نفسه ص 402

[3]- حسين أحمد، دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين-دار الشروق بيروت-ط1-1983ص23.

لم تسلم منه حتى الأحاديث النبوية الشريفة "فنحن نقرأ أن الخليفة عثمان بن عفان نهى الناس عن رواية أحاديث عن النبي لم يسمع بها أيام أبي بكر وعمر"[1] أصبحت ظاهرة الكذب والوضع والانتحال أكثر انتشار في القرنين الثالث والرابع (3-4)

هذا التلفيق في كتابة السيرة النبوية وانتحال الأحاديث النبوية الشريفة أثرت سلبا على فهم العامة من المسلمين للأحكام الدينية. فهؤلاء العوام بحكم ثقافتهم لم يكونوا مطالبين بالتعمق في قراءة الكتب الفقهية ودراسة أصول الفقه، يضاف إلى كل هذا ما أصاب النصوص الإسلامية من دخول لترسبات قديمة ظلت تحتفظ بها كثير من الشعوب التي دخلت الإسلام.

ازداد الأمر سوءًا في القرون المتأخرة بعدها فشا الجهل في أوساط المجتمعات الإسلامية وأصبحت فيها سلطة الولي سلطة مطلقة لا تقتصر فقط على جوانب الحياة الدينية، وإنّما تعدته إلى المشاركة في حياة الناس اليومية.

إن الكثير من المصادر المناقبية لا تكاد تستثنى ميدانا من ميادين الحياة الاجتماعية إلاّ و تدخل فيه الولي، ومارس فيه تأثيره، وكان فيه صاحب سلطة تظهرها بعض المصادر في علاقة منافسة مع سلطة الحكم. نذكر منها على سبيل المثال سلطة تعيين القضاء وأهل الفتيا، وعزلهم، تنسبها كتب المناقب للأولياء "فقد وضع الراشدي في فم قاضي الجماعة آنذاك بتونس أبي عبد الله محمد القلحاني هذا القول [ابن عروس] هو الذي ولانى القضاء والفتيا" حيث كان قد رآه في النوم قال لي "يا قاضي المسلمين يا صفة المسلمين، وضمّه إليه، وبعد هذه الرؤية تولى القضاء الفتيا"[2]

---

[1]- المرجع نفسه- ص48.

* ينظر في هذا الصدد إلى كتاب جمع كرامات الأولياء وكتاب البستان في ذكر أولياء تلمسان ومناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني.

[2]- نيللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع، المرجع السابق- ص258.

الفصل الأول:

الإطار النظري لمفهوم المخيال

- **الإرهاصات:**

عرف القرن المنصرم دراسات عددية حول المخيال l'imaginaire وتأثيره على الفرد والجماعة، وإن أول من تطرق إلى المخيال في الحقيقة هو أرسطو معبرا عنه بكلمة Phantasina وقد أخذه عنه الفلاسفة العرب، كالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، وعبروا عنه بكلمة " فانتياسيا". أما الفلاسفة المعاصرون الذين اهتموا بهذه المسألة فنذكر منهم : كانط و فيخته، شلنغ وغيرهم.

ومع تطور علوم النفس والدراسات الأنتروبولوجية، توسعت الدراسات وظهرت بحوث جديدة كتلك التي قام بها جان بول سارتر و جلبر دوران، وقد أولى المفكر اليوناني "كورلينونيوس كاستورياديس" الموضوع أهمية خاصة ، حيث خصص له كتابا بعنوان التأسيس الخيالي للمجتمع.

وقبل الخوض في هذه المفاهيم النظرية علينا أن نعرف ما هو المخيال ؟

يقول ابن رشد شارحا أرسطو :

"محال أن يكون الخيال [المخيال] ظنا أو حسا أو علما أو عقلا، وعموما أيا كانت من ملكات العقلانية فهو ليس متركبا من الظن والحس.

كما يقول بعض القدماء [...]: فجلي أن الخيال ليس ظنا مقترنا بحس ولا بملكة مركبة من الظن والحس إذن الخيال ليس إحدى تلك القوى ولا مركبا منها. "[1]

ويقول في مكان آخر:

"إن المعاني الخيالية هي محركة العقل لا متحركة [...] فالخيالية هي ضروب من المحسوسات عند غياب المحسوسات [...] فالإيجاب والسلب في غير الخيال [...] فالعقل يجرد التصور ويخلقه."[2] أي أنه يجعل الصور التي تتخيلها النفس

---

[1] ابن رشد: الكتاب الكبير للنفس لأرسطو نقله من اللاتينية إلى العربية "إبراهيم الغربي" دار الحكمة 1997، ص218-219.

[2] المرجع السابق، ص308.

(psyché) معقولة وهذا بخلاف ما يفعله العقل القابل أو العقل المنفعل. وأرسطو في كتاب النفس تطرق إلى المخيال : فهو يرى أن الفنتاسيات بالنسبة إلى النفس العاقلة والمفكرة هي مثل الأحاسيس. ففي نظر أرسطو وابن رشد هي شيء مخالف للإثبات والنفي ، الصواب والخطأ.

الإنسان كائن بيولوجي نفسي اجتماعي تاريخي ، هناك من يحاول اختزال هذه المستويات إلى جانب بعينه؛ كأن نتصور أن التفاعلات الكيميائية أو البيولوجية العصبية (neurobiologiques) تحدد سلوك الأفراد أو أن الجينات تحدد الصفات والخاصيات إلخ، فرويد يعتبر أنه حتى إذا أمكن للإنسان اكتشاف الأسس العصبية والبيولوجية للظواهر النفسية كلها فإن ذلك سيسمح لنا على أحسن تقدير في أقصى الحالات بمعاينة المواقع (localisation) الخاصة بهذه الظواهر وبتحديدها، لكنه لن يعطينا البتة فهما لمعنى "sens". هذه الظواهر إذن تركب المستويين الاجتماعي والنفسي على المستويين البيولوجي والكيميائي لا يسمح لنا باختزالهما وربط ذلك بمفهوم وظيفي.

إن المخيال الجذري (imaginaire radicale) يتجاوز الجانب البيولوجي فهو منبع للتخيلات والإرادة والمنهج (affects). وهذا ما يميز الكائن البشري عن الحيوان، لذا يستحيل القبض على المخيال الجذري للفرد واختزاله إلى الدلالات المخيالية الاجتماعية المهيمنة، فهو يتمثل الأشياء ويصورها؛ لكنه لا يتوقف على ما فيها من دلالات مجهولة ومألوفة وهو يعين من جديد ومنه ينبثق الآخر والمغاير.

كل تفكير هو تمثل وصياغة، ولا وجود لعقل دون مخيال؛ أو كما يقول الفارابي: لا وجود لعقل دون فانتاسيا ، وهذه الأخيرة لا تعرف الحدود ولا تستقر على أي تحديد عقلاني: " الفانتازيا لا تريد الحياة الوهمية ، بل إنها تخلق عالمها الحقيقي [...] فنحن نقول هذا سلوك إنساني [...] ولا نقول ذلك من الكذب مثلا

والمسألة تتجاوز البلاغة أو اللعب على الألفاظ . إننا نخلق إنسانيتنا والعقل وحده [مختزلا إلى عقلانية ومنطق خالصين] لا يجعل منا بشرا."[1]

فالعقل والمخيال عنوانان ولا يمكن لنا الفصل بينهما وفرز ما هو راجع إلى العقل الخالص مما هو مخيالي،" لقد أثبتت الدراسات البيولوجية العصبية المعاصرة أن مراكز المنطق مرتبطة مباشرة بمراكز التخيل والإرادة والإحساس. لذلك لا يستقيم الحديث عن العقل السياسي مثلا كنقيض للمخيال السياسي أو عن معقول عقلي كنقيض للمعقول المخيالي .[2]

لأن ذلك يفترض وجود عقل خالص شفاف وعقلانية مجردة من كل مخيال. لا يمكن إذن فصل العقل عن المخيال فهما وجهان للعملة نفسها بيد أن الإنسان ينشئ الدلالات المخيالية والرموز لكنه يتوهم أن هذه الدلالات متعالية أ, هي حصيلة قوانين موضوعية تاريخية إنه ينشئ الدلالات المخيالية و يحيلها إلى قوى خارجة عن إرادته فيصبح أسيرا لها.

إن الإنسان بمفرده غير قادر على الحياة والنفس لن تقدر أن تتحول إلى فرد إلا بقدر ما تخضع لسيرورة اجتماعية بدءا من الأم مرورا بسائر المؤسسات الاجتماعية فالعالم الاجتماعي أو المجتمع هو عالم دلالات ومعان يضع ويؤسس من عدم وعندما نقول ذلك فنحن لا نعني أن هذا الخلق غير مشروط بالظروف الاقتصادية والاجتماعية لو أنه يقع بغض النظر عما هو موجود ومتوفر عن الماضي بعيدة وقريبة إلا أن هذه الشروط لا تفعل في عملية الخلق هذه فعلا سببيا فالشروط نفسها يمكن لها أن تؤدي إلى إمكانيات تاريخية متباينة.

وكما أنه لا يمكن اختزال الاجتماعي إلى النفسي والنفسي إلى البيولوجي؛ فإن المخيال الاجتماعي كذلك لا يمكن تلخيصه في مجموعة الإفرازات المخيالية

---

[1]- Edward Boudi : Quand les conditions ont la force de la réalité, l'unanimité l'immigration et la cinquième dimension », le monde, janvier 2001, pp26-27.

[2] - محمد عابد الجابري،. العقل العربي المعاصر، ص 106

الفردية فعندما يتعلق الأمر بمجتمع بعينه؛ فإن المسألة تتخذ بعدا أكثر تشابكا وتعقدا ، فالدلالات المخيالية لا تنحصر في تمثلات (representation) أو مفاهيم أو أشكال؛ بل في إفراز تاريخي متواصل بين المجتمعات والثقافات. والدلالات لا تحيل إلى أي واقع أو فكر عقلاني محض. تتجسد عملية خلق المجتمعات وتأسيسها إذن في وضع دلالي (signification) مخيالي تنفلت من كل تحديد عقلاني صرف، وترتبط بالكائنات والأشياء والمجتمع بعلاقات رمزية فتحدد الغايات وتعطي لكيانها معنى وتختص بميول عاطفية.

تأسيس المجتمع يهدف في الأساس إلى الحفاظ على اجتماعية النفس وإنتاج أفراد يتطابقون مع هذا التأسيس ويندمجون فيه. إن الدلالات المخيالية الاجتماعية تعبر عن نفسية الإنسان ، تطولها في عمق أعماقها وتكيف سلوك الفرد سواء تعلق الأمر بمعتقداته، بنشاطه الفكري والعلمي بعلاقته بالناس والمحيط والكون أو بمواقفه من الحياة والموت، إلا أن هذا التأسيس هو في حد ذاته تغيير . بما أن وضع الدلالات المخيالية نفسه يفترض على النفس الفردية ويدمجها في المجتمع على نحو تطابق تام؛ فلابد للمجتمع من أن يسمح للفرد حيزا خاصا ويفسح له حدا أدنى من المجال للنشاط المستقل والإرادة، "فالمجتمع لا يمكن له أن يقبض على النفس بصفتها مخيالا جذريا". [1]

وكما أن النفس لا يمكن اختزالها إلى الدلالات الاجتماعية؛ فإن هذه الدلالات لا تحيل رأسها إلى النفس، فالعلاقة بينهما جد معقدة ومتشابكة. فالمجتمع لا يسمح بمجال خاص للنفس وذلك شرط من شروط تكيف الثاني مع الأول واندماجه فيه، فكما أن ظاهر المجتمعات هو التواصل والتكرار فإن الحقيقة العميقة هي أنها تعيش يوميا تغيرات وأنها حبلى دائما بالجديد والمغاير، فلا وجود لتأسيس نهائي ونمط تنظيم مكتمل البناء. هناك تفاعل بين المخيال الجذري المؤسس وبين المجتمع المؤسس، بما أنه لولا ذلك المخيال الجذري لما وجدت مؤسسات وقوانين

---

[1]- Cornélius castoniadis ; l’institution imaginaire de la société, édition du seuil, 1975, p431.

ودلالات . المخيال الجذري هو الذي يتمثل الأشياء ويصورها؛ لا يتوقف على ما فيها من دلالات معهودة ومألوفة فهو يعين من جديد ومنه ينبثق الآخر والمغاير.

- **المخيال بين التقليد والتجديد:**

يقودنا الحديث عن المخيال وعن دوره في تأسيس المجتمع والتاريخ إلى مسألة أخرى، ألا وهي المجتمعات التقليدية (Traditionnelles)؛ نرمز بهذا المصطلح إلى المجتمعات التي تؤسس على قاعدة مرجعية مطلقة يستمد منها النظام السياسي الاجتماعي شرعية ويعتمدها كمصدر للتشريعات والأخلاق والعلاقات.

باستثناء المجتمعات اليونانية الغربية؛ فإن المجتمعات تأسست على قاعدة الانغلاق ومبدأ السياج الكامل، فالمجتمع المنغلق يعتبر نظرته إلى العالم هي وحدها صحيحة وذات معنى ، كل المواقف الأخرى تبدو غريبة أقل قيمة غير متماسكة ، غير مقبولة، عديمة.

وحتى وإن تمكن بعض أفراد هذا المجتمع من فهم بعض سمات المجتمعات الأخرى، فالسبب في هذه العالمية [أو الانفتاح على المجتمعات الأخرى] لا يعود إلى العقلانية بل إلى قدرة هذه الأفراد على التخيل الخلاق.[1] أي إلى قدرتهم على تصور شيء مخالف ومغاير وغير معهود، ولكن ما دامت هذه هي مميزات المجتمعات التقليدية المنغلقة على ذاتها التي ترفض أي تأويل مخالف للنظرة السائدة فيها ولا يندرج ضمن دلالاتها. كيف نفسر الشروخ التي أصابت هذه الدلالات وأدت ببعضها إلى الانهيار؟ ماذا نفسر مثلا انهيار سلطة الكنيسة؟

كما سبق أن قلنا لا يمكن للدلالات المخيالية الاجتماعية أن تقبض على النفس، فوجود علاقات رمزية مع الموجودات يعني أن هذه الأخيرة لا تتطابق مع الدلالات ، كما أن هذه الأخيرة بقيت مفتوحة حول مدلولها ، نسوق هنا على سبيل

---

[1] - Cornélius castoniadis ; la police grecque et la création de la démocratie : 6 « un domaine de l’homme, les carrefours du labyrinthe II 1986, pp262-265.

المثال السؤال الذي ما فتئ يحير أفراد المجتمع : هل الإنسان مجبر في أفعاله أم مخير؟

المخيال الجذري للأفراد لا يكتفي بالتقبل والاندماج ، بل يتجاوز ذلك إلى تخيل الجديد والمغاير وابتكاره. إن الأثر الفني والفكري والثقافي العربي الإسلامي ، على سبيل المثال ، من بناء ونحت ومعمار وشعر وأدب وفلسفة لايتطابق تماما مع الفكر الرسمي ، بل يتعارض معه أو يستقل عنه في بعض الأحيان.

إن الحاكمين الذين يسوسون الدولة والأمة؛ يقومون بذلك بصفتهم بشرا لهم رؤى ومصالح خاصة، لا تمثل المصالح الطبقية سوى أحد أبعادها، مصالح فردية ، قبلية ، عشائرية، طبقية، جهوية ورؤى عصبية ذات مفاهيم وتأويل للأصل المؤسس التي غالبا ما تكون متضاربة .

ذلك كله يجعل الدلالات معرضة للاهتراء والتآكل وقابلة للتجاوز؛ لكن ذلك لا يقع بصفة آلية وفق قانون تاريخي معين ، فهي ليست بمواد بيولوجية قابلة للتخلل (Biodégradable). إن ذلك ليس قدرها المحتوم فكل تغيير لدلالات مرهون بتأسيس جديد وخلق بشري مغاير وما دام الخلق لم ير النور فإن هذه الدلالات المخيالية يمكن لها أن تستفاد وتستحضر في صيغ وصور مختلفة. [...] الحلم في حدود الإمكان [...] الإمكان التاريخي [1]،[...] الشعوب لا يمكن لهم أن يستعيدوا على صعيد وعيهم تراثا أجنبيا عنهم بمواضيعه وإشكالاته ولغته. [2] فالتعامل مع روح العصر [...]يستند على شخصية لها منظومتها المرجعية تستند عليها بوعي وتعود إليها بوعي.[3]

أي أن الإطار المخيالي الذي كيَف الفكر العربي الإسلامي يجب الحفاظ عليه والانطلاق منه وعدم تجاوزه، وكل تحول لابد له من أن ينطلق من الحدود

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء : 1980، ص6.

[2] المرجع نفسه، ص:117.

[3] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص117.

ومن داخل السياج الذي حددته الدلالات المخيالية المهيمنة ، أي بصريح العبارة التراث خصوصا في جانبه الفكري والسياسي.

أما علي حرب فهو ينطلق من نظرية الاختلاف وفلسفة التفكيك ويدعونا إلى استيعاب المذاهب والمقالات والملل على أنها تخيلات للعقل.

إن اللاعقل [فهم، مخيال] يلابس العقل ولا ينفك عنه، لابد أن نتفهم التصرفات اللامسؤولية والمجنونة ، سواء في تعامل الإنسان مع نفسه أو مع البيئة والطبيعة[...] وما تحصده البشرية من العنف والخراب والتبديد، فذلك هو الجانب اللاعقلي في سلوك الإنسان . وجل ما تطمع إليه هو إيجاد تسوية بين عقلنا ولا معقولنا.[1] فكل ما هو واقعي عقلاني، والتفكيك يقضي إلى تقبل الواحد للآخر والاعتراف بمشروعية ما حقق وما أنجز. [2] على حرب يدعونا إلى التفاعل الايجابي مع العولمة، هو يقر أن الحضارة العربية الإسلامية قد بنيت من خلال فتح العالم والاستيلاء على معظم دوله وممالكه . ففرضنا لغتنا وأدبنا وشرعيتنا على الذين صدقوا دعواتنا واستجابوا لرسالتنا أو على الذين خضعوا لسيطرتنا بعدما غلبوا على أمرهم . فلقد كان تعريب العالم في البداية ابتداعا وابتكارا سبيل انفتاح وتحرر ومظهر حضور وتألق . أما اليوم فلقد انقلب السحر على الساحر ووجب علينا أن نتقبل هذا الواقع ما دام لكل أمر وجه آخر ، فالزمان أيام تتداول بين الناس ، يعز أناسا ويذل آخرين. [3]

باسم الاختلاف؛ يعترف على حرب لكل حضارة ديمقراطيتها ونموذجها في الحكم. فالدعوة إلى الديمقراطية في بلداننا هي من قبيل السذاجة لأنه لا يمكن تبني

---

[1] علي حرب: بين الإحياء والتنوير، دار النهضة، ، محمد حسن هيكل مثالا : عالم الفا والمجلد 29.3.2001.ص120.

[2] علي حرب، نقد النص المركز الثقافي العربي بيروت -1993، ص162-163.

[3] علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات القرن، دار الطليعة : بيروت 1994، ص86.

مفهوم غريب عن الحضارة العربية الإسلامية التي كان لها نمطها وآلياتها الخاصة في ممارسة السلطة والحرية.[1]

كل ما هو واقعي عقلاني ؛ ما كان أحسن مما كان !

أما محمد أركون فهو يدعو إلى منهجية تعددية تستفيد من كل التراث الفلسفي والنقدي الحديث ومن الأنثروبولوجية الثقافية وعلاقة ذلك بالمخيال في دراسة التاريخ. ويرى أركون أنه لا يمكن إسقاط مفاهيم العصر الحاضر وإشكالاته على الماضي، فعملية ربط الحاضر بالماضي عملية دقيقة تتطلب الكثير من ممارسة البحث التاريخي.[2]

إذن بماذا نفهم الماضي؟ بمفاهيم الماضي، فلا يمكن أن نخص كلام السلفيين بنظريات الفلسفة الغربية. يمكن لك أن تدحضه بكلام الشق الثاني من التراث الإسلامي : المعتزلة هذا الشق الذي بتر و حذف منه أكثر من عشرة قرون بحد السيف.[3]

لا يحق لنا أن ندين التجليات التقليدية والحالية للظاهرة الاسلامية ، فكل ما هو واقعي عقلاني؛ كما يقول هيغل .[4]

محمد أركون يدعونا إلى العودة إلى روح الديانات وحقيقة مراميها ، فيمكن أن نجد أشياء كثيرة في التوراة والأناجيل ويمكن أن نبني عليها، فالعقل اللاهوتي المسيحي مثلا يحاول أن يسترجع مصداقيته في هذا الجو من الأزمة العامة للفكر.[5] فهناك وحدة عميقة للأديان تتمثل في الحاجة الدينية وللعامل الديني ذاته.[6]

---

[1] علي حرب: نقد النص، المرجع السابق، ص162-163.

[2] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: دار الطليعة / بيروت : 1988 ص55-58.

[3] المرجع نفسه، ص149.

[4] المرجع نفسه، ص1892.

[5] الرجع نفسه: ص198-169.

[6] Med Arkoun : Islam et changement Social, l’islam actuel devant sa traditions et la mondialisation , édition Payot lassâmes : 1998 ; p60.

وكما أن تقييم التاريخ العربي الإسلامي يستند إلى نظرة تربوية باسم تاريخانية Historisme ومنطق تاريخي لا يقبل المساءلة والنقاش، فإن تقبل الحداثة والعولمة هو الآخر لا يخضع للنقد والتمحيص، كل ما في الأمر أننا مضطرون إلى ضمان تواصل المشروع التاريخي للحداثة مع رفع المظالم وإصلاح المسار.[1]

أما نور الدين أفاية يعتبر أنه بين العقلاني والمخيالي علاقة جد متشابكة فهما في الوقت ذاته متلازمان ومستقلان أو منفصلان، فالعقلاني يرمز إلى علاقة رصينة ، حكيمة، تعتمد الاستدلال، أما المخيال فهو يحيل إلى مجال من العلامات والصور والرموز المتفرقة والمتنوعة والمتشبعة، فالمخيال يجتث موضوعه من جذوره ويحرف معناه ومدلوله الأصلي واللفظي وحقيقته الملموسة والمباشرة فيحيطه بهالة من الإبهار.[2]

هناك إذن معرفة خالصة صرفة كامنة في الأشياء ومعان مرتبطة بها ويأتي المخيال ليحرفها.

المخيال يعني الأوهام والطوباويات والخرافات، أما العقل فهو المعرفة الموضوعية.

- **نظريات المخيال**

1. المخيال التاريخي عند محمد أركون:

يلاحظ أركون أنه غالبا ما تعرض المخيال للاحتقار لصالح تضخيم ملحوظ لدور العقل في تاريخ الثقافة الإسلامية. وقد حصل ذلك، بالأساس، نتيجة التضامن الحاصل بين الثقافة الحضرية العالمة من جهة، والدول المركزية المرتبطة بالكتابة والخط الأرثوذكسي المهيمن من جهة أخرى. بل حتى المضامين الخرافية والقصص الشعبية التي اهتم بها الكتاب القدامى كثيرا وجمعوها في كتب التأريخ

---

[1] Op. Cit. p. 60.

[2] Noureddine Afaya : l’occident dans l’imaginaire : Arabo musulman, édition Toubkal, 1997 ; p112.

والتفسير والسير والتراجم، كان العقل الفيلولوجي والتاريخاني قد كشف مواقعها بدقة وحذفها.[1]

يؤكد أركون في مشروعه لنقد العقل الإسلامي على ضرورة القيام بدراسات حرة ولا مشروطة للآداب الشعبية (الجماعات البربرية في المغرب مثلا)، على ضوء المعطيات الجديدة التي تمدنا بها الألسنيات والإيثنولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ... من أجل إعادة الاعتبار للعقل "الشفهي" الذي طالما همش من طرف العقل "الكتابي"، ومن أجل التوصل كذلك إلى تفهم الدور الذي تلعبه التركيبات الأسطورية والخرافات والشعوذات والسحر،الخ... في تكوين الذات التاريخية للجماعة البشرية.

من هنا يرى أركون بأن نسبة العقل أو مقدار تواجده في الكثير من القطاعات والمنتجات الثقافية في الحقل الإسلامي، يحتاج إلى إعادة رؤيته وتقييمه انطلاقا من أنثروبولوجيا المخيال وعلم الاجتماع المهتم بالعلاقات المتداخلة بين العوامل الأسطورية والشعائرية والتاريخية. كما يحتاج إلى دراسة معمقة لمستويات المعنى الخاص بالعقل الكتابي وذلك الخاص بالعقل الشفهي. وهذا ما يغيب في معظم الدراسات التي يقوم بها المستعربون وعلماء الإسلاميات . هذا في الوقت الذي نجد الباحثين في المجتمعات الغربية يستفيدون في دراستهم لتراثهم الخاص من منجزات العلوم الإنسانية المعاصرة.

أما بخصوص الباحثين العرب والمسلمين فالوضعية أكثر سوءا؛ فما يطغى على الساحة الآن هي الأدبيات النضالية الحماسية التي تفتقر إلى أدنى الشروط العلمية.

إن الهدف الأساسي الذي يرمي إليه أركون هو " التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي(المخيال)، ودرجات انبثاقهما وتداخلهما

– 1– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 1986، ص31.

وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الإسلامي ".[1] فهو يهدف ضمن مقاربته المنهجية للفكر الإسلامي إلى " توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية وروابطهما المتغيرة والمتحولة ".[2] وانطلاقا من دراسته للثقافة الخاضعة لأديان الكتاب(اليهودية،المسيحية،الإسلام)، يرى أركون أن هناك نوعا من التوتر ما بين الأسطورة والعقل، وما بين المخيالي والعقلي.

هكذا؛ " لم تكن هناك في الإسلام حدود واضحة ونهائية، كما يدعي بعض الكتاب المتسرعين، ما بين (الأسطورة-الرمز- المخيالي- المعنى الباطني-المنطق التعددي) الملحق بالشيعة، ثم (المنطقية المركزية-العلامة-الإشارة-الحرف-العقل الشكلي التصنيفي) الملحق بالجهة السنية".[3]

من هنا فالعلاقة غير مفصولة بين العقلي والمخيالي داخل عملية الإنتاج الفكري في الثقافة الإسلامية، هذه العملية التي لا يمكن فصلها عن الأطر الاجتماعية والتاريخية التي تنتج داخلها. فكل فئة أو جماعة تسعى من منظورها إلى تثبيت أنظمة رمزية وثقافية من أجل ترسيخ وجودها وتدعيم ركائزه. هكذا فقد سعى الإسلام "السني" عبر التاريخ إلى التركيز على مفهوم الإسلام "العقلاني" و"الشرعي" البعيد عن كل التركيبات الخيالية. مما يوضح التنافس القديم بين الخيالي والعقلاني في الفكر الإسلامي.

ويدعو أركون من جهته إلى البحث عن التاريخية العميقة والمنشأ القديم لهذا التنافس. من هذا المنطلق يتساءل أركون عن الأسباب التي أدت إلى فشل ابن رشد كممثل للعقلانية في الوسط الإسلامي، ونجاحه بالمقابل في الوسط اللاتيني المسيحي. كما يتساءل من جهة أخرى عن الأسباب التي أدت إلى ازدهار الخيال

---

[1]- -المرجع السابق، ص17.

[2]- المرجع نفسه، ص17

[3]- المرجع نفسه ، ص 209.

الخلاق لابن عربي في المشرق الشيعي على وجه الخصوص وفي المغرب الإسلامي أيضا.

ولا يقدم أركون هنا أجوبة محددة بخصوص هذه التساؤلات، بل يكتفي فقط بالتأكيد على أن مثل هذه التساؤلات تطرح على المؤرخ إشكالات نفسية-اجتماعية وثقافية ضخمة وذات أهمية كبرى. ويختصر أركون الوظائف المنوطة بمؤرخ الإسلام اليوم في ثلاث رئيسة:

1- يجب على المؤرخ أن يبين كيف أن المخيال يمارس وظيفته بشكل فعال لدى أوساط الجماهير في الوقت الراهن كما بالأمس، أكثر مما يفعله العقل الوضعي الذي يمارسه المؤرخ الفيلولوجي.

2- يجب أن يدرس العمليات التي يعمل من خلالها المخيال الجماعي على إعادة إنتاج ذاته واستمراريتها في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات الإسلامية.

3- ينبغي على المؤرخ إدخال المنهجيات العقلانية إلى المجال العربي الإسلامي، حتى لا تترك الساحة للتصورات العمياء التي تتميز بها البسيكولوجيا العميقة للجماعات البشرية المسلمة.[1]

وإذا كان المخيال يؤثر بشكل فعال في أوساط الجماهير، فذلك يتم بمصاحبة خطاب شعري قوي يعرف كيف يحرك العناصر المخيالية لدى الناس وإعادة الحياة لها من جديد، بغية توظيفها في المناسبات الحرجة التي تستدعي تجييش الجماهير وتحريكها للنضال الإيديولوجي والسياسي.

وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان المخيال يرتبط بالخطاب الشعري والشعرية، فإن هناك علاقة تداخل بين الخطابين العقلي والشعري. في هذا السياق يرى أركون أنه عادة ما يفصل بين الشعر والفلسفة باعتبارهما يختلفان جذريا؛ حيث يعتمد الشعر الخيال الخلاق بينما تخضع الفلسفة للصرامة العقلية والتحليل

[1]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، نفس المعطيات السابقة.

النقدي. وهذا ما جعل " البعض يحجم عن توضيح درجات تجلي طبيعة كل من هاتين الوظيفتين البسيكولوجيتين (الشعر والفلسفة)، وتوضيح البنية البسيكولوجية العميقة المرافقة لهما".[1]

من هنا تأتي ضرورة إعادة النظر في الكثير من الكتب المصنفة في خانة الفلسفة، كما يجب تلمس درجة الشعرية في الكثير من الكتابات المدرجة تحت ما يسمى بالشعر العربي. ولن يتم هذا جيدا إلا بتقديم دراسات مدققة على الأصعدة اللغوية والسيميائية والنفسية. فالشاعر يعمل على توليد الانفعالات الجمالية الكبرى عن طريق تحوير المعنى اليومي المعيشي إلى معنى مجازي. كما أن التعبير الشعري لا يسلم من المبادئ والقوالب التي كرسها العلماء ، بل ينشر – بشكل ضمني على الأقل – القيم والتصورات المرسخة في مخيال الجماعة.

لذا يذهب أركون إلى " أنه من المهم التفريق بين المخيال (أو الخيال) الشعري وبين المخيال الاجتماعي، من أجل أن نستكشف بشكل أفضل أنماط تدخل العقل في كل حالة من هاتين الحالتين ".[2]

هكذا؛ إذا كان الخيال الشعري منفتحا على كل التفجرات الدلالية التي تخولها له وسائل إبداعه الخاصة، فإنه يستمد أيضا عناصر المعرفة والإدراك من المخيال الجماعي، ويعمل على توطيدها في عوالم غائرة وسحيقة من الذات الجماعية. كما يجسد المخيال حضوره في المجالات التي يظن عادة أن العقل يسيطر فيها بشكل مطلق ونهائي، وهو ما يعني أن هذا المخيال ليس أبدا هراء ولغوا يفتقد بشكل كلي إلى أية مرجعية عقلية أو تاريخية. وكما يقول الميلودي شغموم؛ فإن " العقل ليس مستقيلا في النقل كما يعتقد البعض عن خطئ، ولا في المتخيل، كما يعتقد البعض الآخر... إن هذه الاستقالة المزعومة للعقل تفترض أن العقل يجب أن يشتغل

---

[1]- المرجع السابق، ص29.

[2]- المرجع نفسه، ص30.

بطريقة واحدة في جميع المجالات. والواقع أن العقل... يشتغل بطريقتين مختلفتين (بل وبطرق مختلفة) ".[1]

هكذا؛ فالأساليب التي يستخدمها الفيلسوف في تحوير الواقع، بمساعدة نوع من المفردات والأساليب البلاغية، تذكرنا بتلك التي يستخدمها الشاعر. والفرق يكمن فقط في أن الفيلسوف يقدمها ممنهجة في مخيال نخبة محدودة، بينما اللغة الشعرية تتميز بقدرتها على التغلغل والتأثير في أوسع الطبقات الاجتماعية.[2]

من خلال ما تقدم؛ يتبين لنا أن هناك مجموعة من الأحكام المسبقة والمرسخة بعمق تتحكم في نظرة المؤمن إلى الكون والإنسان والمجتمع، وهي تملأ الوعاء المخيالي لديه. والشاعر لا يسلم أيضا من تأثير هذه الأحكام، مادام منخرطا بكليته في هذه العوالم المخيالية التي تحدد التصور العام لأفراد الجماعة. وفي هذا الصدد يقول أركون: " إن المخيال يمثل وعاء يستقبل بكل سلبية صور الواقع على الهيئة التي كانت تجربة الجماعات قد أنجزتها انطلاقا من تاريخها وطريقة اندماجها في وسطها المادي والفيزيائي "[3]، وهذا ما يؤدي إلى تمجيد ورفع الوقائع والشخصيات التاريخية إلى درجة التعالي والتسامي.

يمكن أن ننتهي من كل ما سبق إلى تسجيل الخلاصات التالية:

- هناك تضخيم لدور العقل في تاريخ الثقافة الإسلامية، وذلك نتيجة عوامل إيديولوجية وتاريخية متعددة.

- صعوبة الحديث عن انفصال بين العقلي والمخيالي داخل عملية الإنتاج الفكري في الثقافة الإسلامية.

- هناك تنافس ملحوظ – لاسيما داخل الأوساط السنية- بين البعدين العقلاني والمخيالي، مما يحتم ضرورة البحث عن التاريخية العميقة لهذا التنافس.

---

[1]– الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، مطبعة فضالة، المحمدية/المغرب، الطبعة الأولى 1991، ص288.

[2]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص30.

[3]– المرجع السابق ، ص30.

- إن ما ندعوه بالعقل" لا يمارس فعله أبدا بشكل مستقل... العقل يمارس فعله ودوره دائما على علاقة مع الخيال والمخيال ".[1] وهي علاقة معقدة ومتشابكة يجب الكشف عنها في أي إنتاج معرفي أو فكري. فالعقل الكلي المطلق، الواثق بذاته، والذي طالما ادعى الوثوقية والتماسك طيلة تاريخ طويل من حياة البشرية، أصبح الآن يتفتت ويتفكك من قبل المنهجيات والأدوات المعرفية المعاصرة ليصبح الحديث عن عقلانيات متعددة بذل عقلانية واحدة.

- **المخيال والتاريخ:**

إن سيطرة المخيال الديني على أفراد الأمة يجعل كل عضو من أعضائها يقفز على الأحداث التاريخية، ليعيش وبشكل مباشر وأسطوري مع كل السابقين واللاحقين المعتبرين كرموز وشخصيات مؤسسة لمعنويات الأمة وقيمها الخالدة. من هنا يتحدث أركون عما يسميه بالدينامو الروحي الذي يحرك آمال الجماعة المؤمنة، ويملأ عليها كل شعورها وإحساسها، كما يقدم لها غاية أنطولوجية وأخروية تخلع صبغة التقديس والتعالي على كل الأعمال التاريخية المنجزة من خلال ملابسات الصراع الأرضي.

في هذا السياق يقول هاشم صالح: " لا يستطيع عقل المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المندمجة، لأنها تملأ عليه أقطار وعيه ويشعر نحوها برغبة التقديس، وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة بالتاريخ أو بلحظة محددة من لحظات التاريخ. وهذا هو معنى المخيال أيضا (L,imaginaire) ".[2]

---

[1]– محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، سلسلة بحوث اجتماعية، دار الساقي، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الأولى 1990، ص 26.

[2]– محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص20.

هكذا نجد أركون يريد الوقوف على المكونات التاريخية الأساسية التي تحتل مكانة كبرى ضمن عناصر المخيال لدى المؤمن. وانطلاقا من هذا المنظور، نجد أن المخيال الجماعي لدى المؤمنين قد تشكل عبر تلك السيرورة الاجتماعية-التاريخية التي شهدها التاريخ الإسلامي. فهناك "حقل معنوي سيمانتي ومتماثل ثابت لا يتغير، يسبح فيه أو يتحرك فيه دون أي نشاز كل الناقلين للأمانة الأصلية أو الوديعة الأولية".[1]

من هنا سينشأ تصور مثالي وأسطوري عذب للتاريخ، يغيب معه كل اعتبار لمصالح وصراعات الفئات الاجتماعية المختلفة. ويظل الوعي الإيماني يغفل الشروط الثقافية والسياسية والنفسية التي تمت فيها الصياغة الأسطورية والخيالية للأحداث التاريخية الدنيوية، كمقتل علي والحسين واضطهاد الخوارج وصلب الحلاج،الخ...

يؤكد أركون على بعض الملابسات التاريخية التي تحكمت فيما بعد في تشكيل مخيال معين لدى هذه الجماعة أو تلك داخل التاريخ الإسلامي. فبالرغم من وجود مخيال مشترك لدى مجتمعات الكتاب، والمتمثل أساسا في التصورات التي يرسخها الوحي أو معطى الوحي كما يحب أن يسميه، فهناك بعض العناصر التي ينفرد بها كل مخيال على حدة، بحسب المعطيات التاريخية المتحكمة في تاريخ الجماعة وفضائها الدلالي.

وهكذا فبالإمكان الحديث عن مخيال خاص بالشيعة وآخر خاص بالسنة. فالشيعة يتصورون مثلا بأن النبي ترك لعلي وذريته مسؤولية السلطة الروحية والسياسية ليحافظوا عليها حتى نهاية التاريخ؛ فوديعة الوحي ملقاة على عاتقهم، وهم وحدهم دون غيرهم المسؤولون عن إدارة شؤونها بقيادة إمام عادل. من هنا ففي الوقت الذي "نجد الشيعة تكتفي بالأحاديث المنقولة عن الإمام علي وذريته

---

[1] – المرجع نفسه، ص26.

الذين يتمتعون جميعا بجاذبية شخصية وبهيبة قدسية(كرزمية)"،[1] نجد السنة(أهل المذهب السني)[2] يدعون الانتساب إلى سنة النبي، وهم "يتلقون بورع وطاعة كاملة الأحاديث المنقولة عن الخلفاء الثلاثة الأوائل المدعوين بالراشدين".[3]

إن الخلاف بين الجماعتين أو الطائفتين السابقتين، لا يرجع فقط إلى الخلافات السياسية والإيديولوجية التي يمكن أن نعتبرها ثانوية، بل هناك عمق في " الخلاف ذي الطبيعة الأنثروبولوجية بين الوعي الأسطوري والخطاب التأريخي، أو بين الخطاب الأسطوري والخطاب المركزي العقلاني (Logocentrique) ، أو بين الرمز والعلامة، وحتى بين الإشارات الثقافية والمخيال من جهة، وبين العقل الاستدلالي المنطقي(من جهة أخرى)، وبين المعنى المجازي والمعنى الحرفي..." .[4]

فقد عملت الأرثوذكسية الخاصة بكل جماعة على تشكيل مخيال لدى قطاعات واسعة من الناس يصعب اختراقه، "إنها تفرض نوعا من "الحقائق السوسيولوجية" التي تمنع ظهور الحقائق الحقيقية: أي التاريخية والعلمية أو الفلسفية. إذا نظرنا إلى الأمور من زاوية المخيال الجماعي، فإنه ليس من المهم كثيرا التساؤل هل بعض المقولات الأرثوذكسية الشائعة صحيحة أم خاطئة من الناحية التاريخية والعلمية، وإنما المهم طرح السؤال التالي: كيف استطاعت هذه المقولات أن تسيطر على الأذهان والعقول طيلة قرون وقرون؟ هنا نصطدم بمسألة حاسمة في تاريخ الفكر تخص العلاقة بين العامل الرمزي والعامل المادي،

---

[1]- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص27.

[2]- من المعروف أن أركون يتحدث عن "السنة الشاملة" أو "التراث الإسلامي الكلي" (أي التراث السني+ التراث الشيعي+ التراث الخارجي وكل تفرعاتها العديدة). وهكذا بالإمكان الحديث عن: السنة السنية والسنة الشيعية والسنة الخارجية...

[3]- محمد أركون، المرجع سابق، ص27.

[4]- 25- المرجع السابق،ص29.

وتحول العامل الرمزي إلى قوة مادية ضاغطة تلعب دورا لا يستهان به في تحريك التاريخ أو إيقاف حركته".[1]

انطلاقا من كل هذا، يرى أركون أن الخطاب الإسلامي المعاصر لم يتوصل حتى الآن إلى التمييز بين الأسطورة والتاريخ، إنه يخلط بين هذين الطرازين من المعرفة، وينتقل من الواحد إلى الآخر دون أي انزعاج أو تساؤل إبستمولوجي، ودون أن يشعر بأية مشكلة. فلا يمكن للفكر الإسلامي أن يساهم في إنجاز الحداثة بشكل فعال إذا بقي يخلط بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي(الأسطوري). ففيما يخص علاقة هذا الفكر بالصحافة كفاعلين اجتماعيين وتاريخيين، نجده لا يزال يعيش على أفكار ابن حجر العسقلاني(مات سنة 852هجرية) وأسلافه.

إن "كتاب "تراجم الرجال" لابن حجر تصور لنا شخصيات مثالية ترتفع بالمخيال الإسلامي الشائع وتجيشه، وتنكر(=تقنع،تحجب) في ذات الوقت الحقيقة التاريخية المتعلقة بكل شخصية من الشخصيات المترجم لها".[2]

من هنا يجب إدخال الحس التاريخي والتاريخية في دراسة الفكر الإسلامي، للكشف عن العناصر الأسطورية التي طالت الأحداث التاريخية التأسيسية. خصوصا وقد طغت الرؤية الخيالية على نظرة المفكرين الأوائل، فيما يخص تعاملهم مع الأحداث التاريخية. ويذكر أركون في هذا الإطار كتاب أمثال؛ الواقدي وأبو مخلف وابن إسحاق وابن عبد الحكيم والطبري...، وحده ابن مسكويه بحسه العقلاني واجه هذه الرؤية الخيالية، إلا أن أخلافه لم يطوروا منهجيته حتى مجيء ابن خلدون.[3]

وقد نجم عن تلك الرؤية تهميش جوانب هامة من الحياة الاجتماعية والثقافية، وهي تلك التي تتعلق بالجوانب غير المكتوبة وغير الحضرية وغير

---

[1]- 26- هاشم صالح، مجلة الوحدة، العدد 20، ماي 1986، ص 31.

[2]- محمد أركون، المرجع سابق، 18.

[3]- المرجع نفسه، 28.

النخبوية، ذلك أن " التضاد الثنائي بين الخاصة والعامة، يمثل أحد المصادر الأساسية للرؤية العربية الإسلامية الكلاسيكية التي سادت الفضاء الاجتماعي والتاريخي المعروف، ولا يوجد أي استثناء خارج هذه الرؤية حتى ابن خلدون... وحده أبو حيان التوحيدي احتج ضدها بقوة وعنف. إن اسمه يلمع كاستثناء شاذ وغريب في خضم التاريخ ".[1]

يتبين من خلال المباحث الثلاثة السابقة أنه لا يمكن فصل المخيال عن الأبعاد الثلاثة؛ العقل والإيديولوجيا والتاريخ. فهو – أي المخيال – يستقي عناصره ومكوناته من الأحداث والرموز التاريخية التي يعمل الوعي الجماعي على نمذجتها وأسطرتها، بشكل تصبح معه تلك الوقائع والأشخاص مرسخة في الأعماق السحيقة للفرد. وهذا ما يسهل عملية الاستغلال الإيديولوجي. وإذا كان المخيال يجسد حضوره دوما، بشكل أو بآخر، في مختلف أنماط الثقافة الإسلامية، فإن أركون يؤكد على الدور الذي يلعبه في توجيه المسار التاريخي، وفي عملية الإنتاج المعرفي والفكري داخل حقل الثقافة الإسلامية.[2]

- مفهوم النبوة لدى أركون:

يرى أركون أنه لإدراك مفهوم النبوة كوظيفة أساسية، محركة وموجهة للفكر الإسلامي، لا بد من اجتناب عقبتين أساسيتين:

- الأولى تتمثل في الموقف الوضعي الذي يقلص الأبعاد الأساسية للتجربة الدينية.
- والثانية تتمثل في الموقف الورع الذي يقف في حدود التمثل الرمزي والأسطوري، ويغيب مفهوم التاريخية كمفهوم أساسي لمقاربة المعطيات الحقيقية للفكر الإسلامي.

---

[1]- المرجع نفسه، 28.

[2]- محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية 1992، 332.

هكذا فقد عملت الحماسة الدينية، بما تملكه من وسائل خطابية، على "انتزاع النبي من وسط الحياة التي تجلت فيها قدرته التعبدية وطاقته المبدعة وتأثيره الشخصي على الناس والحوادث"،[1] فحولت الشخص التاريخي – سواء النبي أو الصحابة – إلى شخص أسطوري يغذي المخيال الفردي والجماعي، ويتحكم في مختلف ضروب السلوك ويعمل على تسويغها.

من هنا فقد ضخمت الشهادات التأويلية والروايات التي نقلتها الأمة المؤمنة جيلا بعد جيل، المضامين المعنوية والسيمانتية لأعمال النبي ورسالته وصحابته فيما يخص الخط السني، وللأمة فيما يخص الخط الشيعي. فالسيرة النبوية كما يلاحظ أركون تغلب عليها ميكانيزمات إنتاج المعنى الخاص بالسرد الروائي، في الوقت الذي تضعف فيها بشكل ملحوظ القواعد الخاصة بتقنيات الكتابة التاريخية. وهذا ما يفسح المجال واسعا أمام تسرب المبالغات الخيالية الشعبية، لاسيما وأن الناس في زمن ابن إسحاق (توفي سنة 150هجرية) وابن هشام (توفي سنة 218هجرية)، بل وحتى التقليديين في هذه الأيام، لم يميزوا بشكل دقيق بين الأسطورة والتاريخ.

إن سلوك النبي يتطابق في مخيال المؤمن بشكل كلي مع مراجعه المحسوسة، أي أننا نجد " تطابقا مباشرا بين كل جملة (أو عبارة نصية) تلفظ بها النبي وبين التصرف أو العمل الذي يقوم به أو يعيد إنتاجه كل مؤمن، بغض النظر عن المكان والزمان الذي يتواجد فيه".[2]

من هنا يرى أركون أن عملية الكشف عن التركيبة المجازية للخطاب النبوي، تعتمد على مدى صلاحية نظرية المجاز التي يتبناها الدارس المحلل. فهناك نظريتان: نظرية علم البلاغة التقليدية التي نظرت إلى المجاز باعتباره حلية أو زينة لغوية. والنظرية الحديثة للمجاز التي لا تضع حدودا فاصلة بين الواقعي

---

[1]– المرجع نفسه، ص40.

[2]– محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي،بيروت 1987، ص26.

والمجازي، بل تلح على الدور المهم الذي يلعبه المجاز في توليد الساحة المعنوية لكل تشكيلة خطابية. ويذهب أركون إلى أن " التفسير التقليدي الموروث يتخذ موقفا ثابتا ومستمرا، يتمثل في نفي الأسطورة وعدم الاعتراف بها، هذا في حين أنه يولد بدوره حكايات أسطورية أو أسطورية تاريخية".[1]

وهنا تكمن مشكلة التفسير الإسلامي الكلاسيكي أو القديم. فهو وإن كان قد ربط الآيات القرآنية بما سمي بأسباب النزول، فقد بقي عاجزا عن كشف التاريخية بالمعنى الفعلي والحديث للكلمة. فقد كان ينظر إلى المعنى المجازي وكأنه معنى حرفي، فيأخذ العبارات المجازية(الأسطورية) على محمل الجد، ويحاول عبثا إيجاد مقابل لها في الواقع التاريخي. وهكذا بذل جهودا مضنية لمعرفة من هم ياجوج وماجوج، أو الخضر، أو أهل الكهف، أو ذو القرنين...

إن الوعي التقليدي يجول في الفضاء الأسطوري والجغرافية العجائبية، وهو يخلط بين الواقعي والمجازي، بل إن الأسطوري يبدو لديه أشد واقعية من الواقع الحقيقي. إن هذا الوعي منقطع عن أي حس تاريخي إلى درجة يعجز معها التفريق بين الزمان الفيزيائي والزمان الأخروي، بين ما هو مروي عن طريق العبرة والموعظة وما هو مروي كحدث تاريخي حقيقي.

هكذا يتبين من خلال ما سبق، كيف أن العقل الإسلامي بقي عقلا أسطوريا، لاتاريخيا، يجيش ما هب ودب لاستنهاض همم المخيال الجماعي وتحفيزه من أجل الصراع ضد الآخر (الكافر،الملحد)، أو توظيفه في العمل الحزبي والسياسي. هكذا فتعامل هذا العقل مع الخطابين النبوي والقرآني كلحظتين غنيتين بالدلالات المجازية، بقي تعاملا أسطوريا تشوبه الكثير من المبالغات والشطحات الميثولوجية التي ستلعب دورا كبيرا في تشكيل المخيال الإسلامي. لذا يرى أركون أنه يتوجب نزع الأسطرة في التاريخ الديني للبشرية، وإبطال العجائبية من خلال القيام بمقاربة علمية متحررة من كل المسبقات اللاهوتية. إن الأمر يتعلق بمنهجية

---

[1]– محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مرجع سابق، ص90.

ولغة مشتركة قادرة " على قراءة جميع الكتب المقدسة باعتبارها أحداثا تشكل جزءا من اقتصاد الخلاص الإنساني".[1]

إن عملا كهذا من شأنه أن ينقلنا من اللاهوت إلى فلسفة للاهوت قادرة على فهم الإيمان كحقيقة مرتبطة بالكائن الإنساني، ككائن يشكل المخيال بعدا أساسيا من أبعاده المختلفة. هكذا فالقراءة التي يقدمها أركون لا تفصل الإنسان عن التعالي، وإنما تروم دراسة التعالي كبعد من أبعاد الإنسان عبر تجلياته في الواقع التاريخي.

فنحن نصل الآن مع أركون إلى التأكيد على ضرورة رؤية الماضي البشري بأعين جديدة. فالتاريخ البشري لا يمكن اختزاله في مجموعة من الوقائع والأحداث التي يمكن قياسها حسابيا. وبالتالي يجب التفريق بين التاريخ العقائدي من جهة، والتاريخ الحدثي والاقتصادي من جهة أخرى. فالرؤية الوقائعية التي تطغى على المنهج الفيلولوجي الاستشراقي تعمل على إهمال " ذلك المجال الضخم والقارة الواسعة لعلم النفس التاريخي "، كما تختزل الحقيقة البشرية الكلية وتعمل على تشويهها. من هنا يتبنى أركون مقاربة جديدة للتراث الإسلامي تتجاوز المقاربة التقليدية والمقاربة الاستشراقية معا.

2- المخيال المتعدد عند مالك شبل

من بين أهم الباحثين في الأنثروبولوجيا المخيال، الباحث الجزائري مالك شبل، الذي ألف كتابه المشهور "المخيال العربي الإسلامي" والذي اعتبر فيه بأن المخيال العرلابي الإسلامي جاتء نتيجة لتراكم تجارب عديدة عرفتها شعوب العالم حيث يقول: "يمكن القول بصفة عامة إن المخيال العربي القديم

[1]– المرجع السابق، نفسه.

الذي أصبح مخيالا عربيا إسلاميا، منذ ظهور الإسلام تطلب عدة قرون لإرساء أرضية قيم مشتركة ضرورية لكل شكل من أشكال التطور المستقبلي"1

فحسب رأيه أنه من الصعب الولوج إلى دراسة المخيال العربي الإسلامي نظرا لتشعبه بالإضافة إلى كون مثل هذه الدراسات لا تزال في بدايتها، فلا نعرف عن بنية هذا المخيال إلا بعض الأجزاء المتناثرة هنا وهناك.

ففي الفصل الأول من الكتاب يتحدث مالك شبل عن المخيال الإجتماعي والسياسي. فبالنسبة للمخيال الاجتماعي يناقش الكاتب عدة موضوعات وقضايا أثرت في تشكيل المخيال العربي الإسلامي، وما يهمنا في هذه الدراسة والتي لها علاقة بموضوع الولي هو تطرقه إلى قضية النسب والحسب، فيؤكد المؤلف أنهما يتمتعان بمكانة كبيرة في تشكيل المخيال العربي الإسلامي، رغم أن الإسلام، لا يقر بهذا المبدأ، بل إنه دعا إلى التحرر منه، والالتزام بقيم المساواة الكاملة بين بني البشر لا فضل بين عربي ولا عجمي ولا لعجمي على عربي إلا بالتقوى.

فحسب رأيه، فإن تأثيرات القبيلة وعلاقة الحسب والنسب لا تزال من بين أهم التقاليد والأعراف الثقافية في المجتمعات العربية، فالإسلام لم يقض عليها بصفة نهائية حتى وإن حاولت التخفي تحته وذلك من خلال ربط النسب بالرسول صلى الله عليه وسلم أو بأحد الصحابة العشرة المبشرين بالجنة.*

ولهذا السبب رأى الكاتب بأن "كل رؤية انثروبولوجية للمخيال العربي يجب عليها أن تنكون واعية بمدى تأثير مسألة النسب في ملامح الحياة الجماعية في المجتمعات العربية الإسلامية"2

وعموما فإن مالك شبل يرى أن المخيال هو حصيلة اجتماعية يقبلها الإنسان في المجتمع بكل حرية كما يرضى بفن المعمار أو فن الشعر. [1]

---

[1] - Malek CHEBEL, L'Imaginaire arabo-musulman, p: 21-22

[2] - Malek CHEBEL, Op. Cit., p:40

إن المخيال نتيجة مباشرة للتوترات والتدخلات التي يتفاعل بها الإنسان مع محيطه المادي والنفسي على حد سواء. وبعبارة أخرى فالمخيال هو قبل كل شيء تجربة الحياة معنىً ومفهوماً. يمثل مجيء الإسلام للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي صدمة وضع جديد بالنسبة للعربي البدوي على الخصوص. فالتناقض بين عالم الإنسان العربي قبل الإسلام وبعده تناقض كبير، فالعربي ينظر إلى نفسه عبر عائلته وقبيلته وعشيرته، بينما يعطي المسلم مئات الملايين ولاءه الكامل باعتبارهم إخواناً له في الدين في هذا العالم. [2]

فولاءات الفرد في العهد الإسلامي لم تعد أفقية كما كان الأمر مع العصبية القبلية، بل أصبحت ولاءات عمودية: بين الإنسان والله تعالى. وهذا ما يجعل الكاتب يتحدث عن الشخصية المزدوجة عند العربي المسلم الذي أبقى الإسلام على الكثير من تقاليده وأعرافه التي لا تتنافى مع الشرع. لكن المؤلف يعتقد أن ظاهرة العنف عند الإنسان العربي المسلم هي حصيلة الاصطدام بين التقاليد العربية والعقلانية الإسلامية .[3]

يؤكد المؤلف في الصفحات الثلاث الأخيرة من كتابه أن العوالم الثلاثة التي تكوّن المخيال العربي الإسلامي هي الدين، والسياسة، ومركب العلاقات الاجتماعية. فهذه الأقطاب الثلاثة للمخيال العربي الإسلامي مسرح للعنف الفردي والجماعي الذي لا يدركه القادم الجديد للمجتمعات العربية الإسلامية. [4]

فإصلاح الإنسان المسلم العربي ونهضته يعتمدان –في رأي صاحب الكتاب- على استثمار طاقة العنف المرتبطة بالثلاثي (الدين، والسياسة، ومركب العلاقات الاجتماعية) في الرفع من شأن تقدمه الإنساني. ومع الأسف، فإن المؤلف

---

[1] - Op. Cit, p:369

[2] - Ibid.., p:375

[3] - Ibid., p:378

[4] - Ibid., p:382

أوجز الكلام على عقدة الثلاثي هذه وتحليلها إلى عناصر الثلاثة وفحص طبيعة كل منها والنظر إلى حركية تفاعلها مع بعضها البعض، فلو فصّل لكان يمكن أن يثرى ويعمق أكثر مقولة الكاتب ويعزز فتح باب الاجتهاد في دراسة المخيال العربي الإسلامي الذي وعد به في الصفحات الأولى من الكتاب. إن التحليل الجدّي والعميق للدين والسياسة ومركب العلاقات الاجتماعية، يتطلب معرفة واسعة ومتجذرة في العلوم الاجتماعية والإنسانية على الخصوص. ومناقشة الكاتب لمختلف القضايا المتعلقة بالمخيال العربي الإسلامي في الفصول الخمسة لكتابه تشير بقوة إلى أنه ذو رصيد معرفي يؤهله للتعمق فيها. وهو ما نرجو له تحقيقه عن قريب في مؤلف جديد مستقل بذاته.

_ المخيال المتشابك عند جلبير ديران:

يختلف جيلبر ديران مع أركون في كونه يرى بأن للمخبال أبعاد متشابكة تتداخل خيوطها في تشكيل نسيج يأخذ مما هو نفسي واجتماعي وتاريخي، إذ يتساءل Gilbert DURAND، ما الذي يجعل، خطاب المختصين الأنثروبولوجيين (أو علماء الإنسان) ينزلق أكثر فأكثر في "المفارقات النوعية" و"التعقيد"، علما أنّ كل معرفة تقتضي الدقة في حين تسبح مواضيعها في "الغموض والاشتباه"؟1 أليس من الحقيقة، يضيف ملاحظا، أن اللغة التي ينعتها "بلغة الخشب"2 قد اختارت سبيل "التحفظ للاستمرار"3 عندما خاضت في الأنثروبولوجيا التي أصبحت بمرور الزمن، علما "متخصصا أكثر فأكثر؟"4.

---

[1] - R. BASTIDE, « Conclusion d’un débat récent : la pensée obscure et confuse », Monde non chrétien n° 75-76, 1965.

*معظم أولياء الطريقة القادرية هم من حفدة الرسول صلى الله عليه وسلم أو من آل بيته: علي والحسن والحسين رضوان الله عليهم

[2] -Op. Cit. Idem.

[3] -Idem.

[4] -Idem.

إنّ من البديهي أن الأنثروبولوجيا تحيك علاقات وطيدة مع بنى التعقيد على الرغم من أن الأنثروبولوجي G.DURAND قد أبدى في بداية تجربته صعوبة في التوفيق بين تصور البنى الصنافية (المعرفية) المحددة جيدا وتطبيقاتها، حين نعلم أن هذه الأخيرة ليست صرفة أبدا.

كانت هذه القضية التي تشغله بعد أن أنجز "ملحقه" الذي يهتم ببنى المخيال الأنثروبولوجية « Structures anthropologiques de l'imaginaire »،كانت قضية أثارت كذلك انتباه زميله ومساعده Yves DURAND الذي حاول استكشاف المخيال بفضل اختباره الاستبطاني(9.AT)1.

لقد كان هذان العالمان يبتغيان الانتقال بأي ثمن من المرحلة النظرية إلى المرحلة التطبيقية، أي كيف يمكن للمخيال، في هذا الخضم الحسي الأنثروبولوجي أن يُجري بنى معينة على أنظمة غير قابلة للاختزال في بعضها البعض؟ أنظمة كتلك الحاضرة في مفهوم "النهاري/Diurne" مقابل "الليلي/ nocturne" المنتسبين إلى البروفسور Guy MICHAUD(2)، واللذين استطاع إيضاحهما بفضل دراسات Francis MINKOWSKA(3) في مجال الأمراض العقلية، مما سمح له باكتشاف فكر stéphane LUPASCO(4) الفيلسوف والفيزيائي.

اكتشف هذان الباحثان، بفضل لوباسكو، مفهوم المستوى: دراسة موضوع أو حقل تسمح بالحصول على البنية "أ" من مستوى "س" الذي يمكن أن يخفي بنية أخرى خلاف-أ من مستوى "ع"، وهو ما يتبين بوضوح في الخطاطة التالية:

---

[1]- Y. DURAND, « L'Exploration de l'Imaginaire, introduction à la modélisation des univers mythiques », Espace bleu, Paris, 1988.

[2] - MICHAUD G. , « Introduction à une science de la littérature », Puhlan, Istambul, 1950.

[3] - MINKOWSKA F., « De Van Gogh et Seurat aux dessins d'enfants », Musée pédagogique, Paris, 1949.

[4] - LUPASCO S. , « Logique et Contradiction », P.U.F. , 1947 ; « Le Principe d'antagonisme et la logique de l'Energie », Le Rocher, Monaco, 1987, préface de Basarab Nicolescu (1ère édition : Hermann, Paris, 1951).

دراسة موضوع أو حقل	
بنيــة أ	مستـــــوى (س)
بنية خلاف-أ	مستـــــوى (ع)

يبرز أحد العناصر المؤسسة في نظرية فرويد مستويين نفسيين(1):

"الأنا" و "الهو".

مستوى الأنا (س).

مستوى الهو (ع).

أما فريديريك نيتش، فقد وضع مستويين "أبولون و ديونيزوس" (Apollon et Dionysos) اللذين نميا في الفكر الإغريقي وينتميان إلى الهلينية(2):

مستوى أبولون (س)

مستوى ديونيزوس (ع)

فالفضل يرجع إذن إلى لوباسكو في منهجة المفاهيم التأسيسية لكل موضوع أنثروبولوجي؛ علما أن مفاهيم لوباسكو الأربعة الخاصة هي: "الكمونية"(Potentialisation) و"التحيين" (actualisation)، اللذين يحددان "مستويين في حقل أنثروبولوجي: "الفعلي" " أو الحالي (actuel) والكموني (potentiel). أما المفهومان الآخران فهما "التسوية التجانسية" (homogénéisation) و "اللاتجانسية" (hétérogénéisation)، حيث المتجانس يخفي المتجانس.

[1] - FREUD S., « Le Moi et le Ca » , in Essais de Psychanalyse, Payot, 1967.

[2] - NIETZSCHE F., « Die Geburt der Tragedie » , Leipzig, 1872.

و يتبنى كل من G.DURAND و Y.DURAND بدورهما مفهمة كل معطى أنثروبولوجي (نهاري/ليلي) على نمط التسوية التجانسية واللاتجانسية لدى لوباسكو.

بدءا من سنة 1963، ومع إعادة نشر " ملحق " Gilbert DURAND « Les structures anthropologiques de l''imaginaire » تمكن الباحثان الفرنسيان من تجسيد نظرية حول "إشكالية القطبية" في مقال موسوم بـ :« Les structures polarisantes de la conscience psychique et de la culture » ([1])، وهي مستوحاة من ثنائية لوباسكو القطبية، التي لها فضل كبير على الأنثروبولوجيا، حيث إنّ نظام العالم الروماني يتجسد في تواجد متلازم لقطبين متعارضين أو متمايزين يقعان في لب بنى "الوعي المادي والثقافة" لدى G. DURAND الذي استفاد كثيرا من نظرية لوباسكو الـ "مقاربة نحو علم الإنسان". حيث إن الخاصية الثنائية القطبية لنظرية لوباسكو الأنثروبولوجية تبرز قطبية معتبرة بمثابة "لاتجانسيات" ينعتها الباحثان DURAND "بالتركيبية" أو "تشتيتية" أو درامية.

ومع ذلك، فإنّ الباحثين الفرنسيين لاحظا في بداية بحثهما حضور تشابهات تعيق البنى القطبية التي يعيق وصفها التجانسي الجانب الموضوعي من رؤيتهما الأولية؛ حيث إن تلك التشابهات القطبية كانت تفرض عليهم تسوية تجانسية تقليصية تمحو كل غيرية إيجابية.مما يعني بوضوح أن اللغة تحتل مكانة هامة في بنية المخيال الأنثروبولوجي، التي تقلص قيم الآخر الثقافية، وأن هذا "التعريض" اللغوي ناجم عن الوجود القوي لإيديولوجيا الثقافة الناظرة، المختلة نظرتها له، وبالتالي فهمها له.

إنّ اكتشاف لوباسكو كفيل بأن يقرب بين ثقافات العالم لأن نظريته تضم مستويين: أحدهما إبستمولوجي والثاني أخلاقي؛ أما الأول فيحتوي مفهوم

---

[1] - G.DURAND, « les structures polarisantes de la conscience psychique et de la culture »,Eranos-Jahrbach, XXXVI, Zurich.

"المستوى" الذي يقتضي الاختلاف الذي يفرق بين الكمونية والفعلية. وقد أصبح بديهيا بالنسبة لـ G.DURAND أن إبستمولوجيا المعقد تقوم على ثنائية أو نسقية يمكن فيها "للمتعارضات" التعايش في فكر واحد (فردي أو جماعي) من خلال إزالة التسوية بين الصورة والمفهوم، بين الوجود الفعلي والحلم، بين الحدس البيو-نفسي والمجتمع المحيط. إنّ هذا الجانب الإبستمولوجي يتأسس على المستوى الثاني "الأخلاقي" البارز من خلال "نظم الفكر" الموسومة "بالتجانسية" و"اللاتجانسية"، وحيث إن التجانسية واقعة في انفصام مرضي حاد.

في هذه المرحلة بالذات يتدخل اختبار Y.DURAND الذي يكشف بأن "الوعي التجانسي" في الغرب هو الذي يثير الحالة المرضية، أما أعمال R. SPERRY في المجال، فقد جاءت، بفضل نظريته حول "شقي الدماغ"([1])، لتدعم تجربة Y. DURAND" العيادية"، التي تظهر بأن البيداغوجيات السيكولوجية في الغرب لم تكن تدعم إلا اشتغال الشق "الأيسر"، وهي ظاهرة آلت بهم إلى الفصام الحاد. وقد كان البروفيسور Bruno DUBORGEL قد نقض بوضوح هذا "الوعي التجانسي" في مؤلف ثري للغاية([2]) يعلن ثورة ثقافية أصيلة.

لقد كان بالإمكان الاعتقاد بظهور سياسة "منهجية" نقية، ليس فيها ما هو بالنسبة لـ G.DURAND بمثابة "فلج الفكر الأحادي" ، الناشئ -كما رأينا- عن اشتغال الشق الأيسر فحسب من الدماغ في المجتمعات الغربية.

من المهم في هذا المقام أن نوضح معنى العالم الأسطوري الموجود في كل الثقافات الإنسانية والمتميز بالمثالية والكونية في أساطيره المشكلة من شخصيات

---

[1] - SPERRY R., ينظر H. Trocmé- Fabre, « J'apprends donc je suis », in Théorie des deux hémisphères cérébraux, Edition Mondaja, Paris, 1983.

[2] - B. DUBORGEL, « Imaginaire et Pédagogie – De l'iconoclasme scolaire à la culture des songes », Le Sourire qui mord, Paris, 1983.

بطولية Figures وأحداث محفوظة بالتقاليد الشفوية لدى المجتمعات القديمة، المجتمعات الدينية والمجتمعات الحديثة(الغربية).

هكذا يشتغل المخيال موظفا هذه الأساطير، غير أنه، وإذ ذاك، يحاول أن يقوم بقفزة أسطورية تصنع أو تعود إلى الزمن والفضاء الأصيلين: زمن موسى والناجين عند الخروج، أو زمن ما قبل النزول(من الجنة إثر خطيئة آدم، فصارت الجنة المفقودة أول أسطورة يصنعها المخيال المسيحي).

بالرجوع في الزمن المشكل من أحداث متعاقبة أسهمت في ظهور الديانات الموحدة، يعكس الإنسان ويخالف مساره المقدر والمعلوم، فيختلق أساطير يحتاجها مخياله، المدفوع بقوة الحياة، ليضمن توازنه النفسي. ونلاحظ بذلك، أن التجربة المخيالية وتجربة الوجود الفعلي يتوازيان في الأهمية بالنسبة له، بحيث أن تلك الأساطير هي جزء من وجوده النفسي(تجربة ليلية)، وبالتالي، فإن المخيال بانضوائه تحت محض بنيته المختلفة عن بنية عالم تجربة الوجود الفعلي، ينتمي إلى عالم ليس خياليا، حسب ملاحظة Mircea Eliade المختص في تاريخ الأديان: "تجربة المخيال بناءة للإنسان تماما مثل التجربة النهارية والأنشطة العملية(...) على الرغم من أن بنية واقعه لا توافق بنى الحقائق الموضوعية للوجود الفعلي، فإن عالم المخيال ليس خياليا"([1]).

لم تحظ نظرية M. ELIADE المؤلفة في سنة 1957، بالدعم العلمي والنظري والعيادي من مختلف مدارس المختصين التي ظهرت مع بداية الستينيات. غير أنها مع ذلك كانت ذات فضل في دفع التطور الإبستمولوجي الذي بزغ مع عمل S. Lupasco، فعبد الطريق له ولغيره من المنظرين الأوروبيين.

---

[1] - M. ELIADE, « L'expérience imaginaire est constitutive de l'homme au même titre que l'expérience diurne et les activités pratiques (…) Bien que la structure de sa réalité ne soit pas homologable aux structures des réalités objectives de l'existence pratique, le monde de l'imaginaire n'est pas irréel » "Mythes, rêves et mystères", Ed. Gallimard, Paris, 1957, p. 131.

إنّ الأعمال المتعلقة بنظرية المركب Le complexe تدين بالكثير لمفاهيم لوباسكو، الذي أسس الموضوعية المركبة L’objectivité complexe، والتي بفضلها يستند كل حقل أو موضوع دراسي إلى مستويات قطبية (متعارضة أو مختلفة) من الإمكانية والتحقيق Potentialisation et actualisation، تسمح بوضع وتحديد علاقاتها حيال ما يسميه قوى مركزية جابذة مؤلفة Forces centripètes homogénéisante وقوى مركزية دافعة مشتتة Forces centrifuges hétérogénéisantes. وفي هذا الصدد، كان س.فرويد هو من صقل نظرية المركب في شكل نموذجي هام للغاية في علم التحليل النفسي للأنا(الخص الذي يتصرف وفقا لتركيبه العضوي ويكيف سلوكه مع الواقع)، الهو(مجال النزوات الجنسية) والأنا الأعلى(الذي يراقب ويكبح تلك النزوات).

يستنكر G. DURAND البيداغوجيات الرسمية وآثارها الوخيمة، التي تؤدي إلى تجانسية المعارف، ويبدي رغبته وتمنيه رؤية هذا العلم يتطور بعيدا عن المعهود الأكاديمي وتجانسية "السكولاستية الخانقة"، بفضل دور كلية فرنسا، معهد الفنون والحرف، المركز الوطني للأبحاث العلمية، والمعاهد التقنية، الخ. ويحدد بأن لوباسكو، Léon CELLIER، Paul DESCHAMPS، Cl.G. DUBOIS وهو نفسه كانوا أشبه بمن يفر من المدرسة ليبقوا على هامش المدرسة الفرنسية، وأن هذا البقاء بالذات على الهامش هو الذي منحهم القوة والحرية والجرأة نحو التقدم.

كشف جلبير دوران أن كلمة المخيال عادة ما تستدعي مستلزماتها "مثل صورة _علامة _ أسطورة للتدليل عليه"[1] لذلك فهو يجمع على أن التخيل لا يمكن أن يكون في كل الحالات غير طريقة محدّدة للاستحضار لعالم والوعي به في شكل صورة ترتسم في ذهن المتخيل له، وهذا يعني أن كل عملية تخيل تقتضي وجود الذات المتخيلة وموضوع تخيلها وجودا عضويا متلازما. ففكرة البركة والوسيلة مثلا تقتضي استحضار صاحب البركة والمتوسل به.

[1] Gilbert Durand : L’imaginaire Symbolique, Op. Cit. p3.

كما يوضح جلبير دوران الحدود الفاصلة بين المخيال والوعي، فالوعي عنده يتمتع بطريقتين لاستحضار العالم: واحدة مباشرة يكون فيها الشيء المستحضر واضح ومعلوما، كأن نتخيل إنسان أعرفه أو مادة نعرفها، أما الشكل الثاني للوعي فإنه يتم بطريقة غير مباشرة، فعندما "لا يمكن لوعينا أن يستحضر موضوعه استحضارا حسيا كما وعظها لسبب أو لآخر كما هو في الشأن عندما نتذكر طفولتنا أو نستحضر عالم ما بعد الموت"[1] ومن هنا فإن الموضوع الغائب الذي لا نستطيع أن نعيه بطريقة مباشرة هو الذي نطلق عليه اسم الخيال.

المتخيل عند جلبير وقاية من سم الخوف، وبالدرجة الأولى من سم الخوف من الموت، فالإنسان هو الحيوان الوحيد الواعي بموته. لهذا فإن المتخيل المعاصر لا يختلف أساسا عن متخيل المجتمعات السابقة أو "الغرائبية Exotique". ف هناك حالات لا يمكن أن ندركها بالمنطق أو العقل لأنها أشياء أعمق من ذلك. فلقد برهن س.فرويد FREUD.S على وجود اللاشعور وعلى الدور الحاسم للصور في اشتغال الفكر، وقد أصبح المتغير، المفتاح الذي يمكن من الدخول إلى الغرفة القصوى في علم النفس. ولهذا عدّ جلبير دوران المتخيل "متحفا" مثل الصور سواء أكانت في الماضي أو في الإمكان تم إنتاجها أو سيتم،، إنه من الصعب أن نصف بأية طريقة يتمظهر "لأنه يوجد فق كل شيء، إنه يمكن أن يكون دون سابق إنذار. في الحلم أو حلم اليقظة، في الهذيان، في الرؤيا أو الهلوسة. ولكنه يقدم نفسه في أشكال أكثر تحددا في الأساطير، في الإبداع الفني، سواء أكان أدبيا أو موسيقيا أو تشكيليا كما أصبح يقدم نفسه في الإنتاجات السينمائية والتلفزيونية"[2].في نظر جلبير دوران فإن المخيال يفرض وجوده من أقل شيء بخاصة إلى أعقد عملية تتصف بها العلوم إذ يقول "هناك القليل من السلوكات والأفكار التي تنفلت من المتخيل، إننا نجده في المواقف السخيفة أو غير المنتظرة. لنأخذ نموذج شهود في حالة سر "الأول رأى

---

[1] Op. Cit.p3-4.

[2] جلبير دوران، مجلة علوم إنسانية، العدد 90، 1999، حوار أجراه فليب كابان، ترجمة لكبير الشميطي، ص 2.

سيارة زرقاء، الثاني راى سيارة بيضاء، والثالث لم ير شيئًا"[1] هكذا نجد بأن هؤلاء الشهود قد تعاملوا مع الحادثة وفق مخيالهم لا وفق ما هو موجود في العمليات الذهنية الأكثر عقلانية، فلقد وضح مؤرخ العلوم جيرالد هولتن G.Hilton في كتابه التخيل العلمي "كيف أن متخيل العلماء يتحكم في تمثلهم لموضوع الدراسة وبالتالي في منهجيتهم وفي نتائجهم"[2]

لكن ما يجب أن نفهمه في هذا الصدد بالنسبة لجلبير دوران هو أن هناك تواصلا دائما بين التخيل والعقل وبالتالي كيف يمكننا تفسير ذلك التناقض الحاصل بينهما، فالعقلانية متخيل في حين لا يمكن القول بأن المتخيل هو نمط من أنماط العقلانية. فالمتخيل سابق إذن على العقلانية، إنه يشملها، فالحضارة الإنسانية موسومة منذ أصولها (بدءًا من الديانات التوحيدية الكبرى ومرورا بسقراط بتنحية الصورة إن الطريق المؤدي إلى الحقيقة، خصوصا منذ أرسطو، هو ذلك الذي ينطلق من تجربة أثار وتحققات المنطق. إن الصورة ملتبسة ومتعددة المعاني وهذا ما جعل فلاسفة النهضة يذهبون إلى إقصاء الخيال من الممارسات الفكرية، لكن الدراسات الحديثة في مجال علم النفس خاصة قد أكدت عودة سلطة المخيال من جديد التي فرضت نفسها على جميع أشكال التفكير الإنساني وقد فسّر جلبير دوران هذه العودة بوجود دورات زمنية للمتخيل والتي شبّهها بالنهر واقترح لذلك تسمية "الحوض الدلالي" وقال "أنني أميز بين ست مراحل لجريان المسار التاريخ:

السيل: تتخذ السيول في إطار (أحزاب مدارس_ واتجاهات، إنه طور المواجهة بين أنظمة المتخيل.

* التلاقي Confluence حيث تتعرض الاتجاهات لضغط السلط أو المؤسسات

---

[1] المرجع نفسه ، ص 02.

[2] Gerald HOLTON . L'imagination Scientifique, Gallimard , 1981, p164.

* نقصد الفلاسفة الذين تناولوا قضية الفصل بين العقل والمخيلة كتوماس الاكويني، غاليلي وهيكارت.

* اسم النهر: وهي المرحلة التي يتقدم فيها اتجاه معين شخصا فعليا أو خيالي يسمي ويجسد الأسطورة.

* تهيئة الصفاف: إنها مرحلة المنظرين. ورغم المتخيل فلسفي وعقلنته ، استنفاذ دلتوات النهر Deltas إنها المرحلة التي تستنفذ فيها الأسطورة، وتتسرب إليها سيول الدورة القادمة إن هناك إذن تقدم جلبير دروان على تقدم هذه الدورة بمثال عن أسطورة برومتيوس التي انبعثت في نهاية القرن التاسع عشر (ق 19) حيث تم تقمص هذه الأسطورة بواسطة بعض الأدوار كالمخترج ، المدرس، المستعمر، هذه الأدوار عملت على نشر الاتجاه البروميتيوس وليس بعيدا عن الدور الذي يؤديه المختزع أو المدرس نجده عند الولي أيضا. أليس لأولياء مهمة ودور إنقاذ البشرية وتنويرها لسلوك الطريق إلى الله، إنها تأخذ من النور الإلهي والنور المحمدي سعيا منها للوصول إلى الحقيقة المطلقة أين يمكننا أن نصل إلى الإنسان التكامل.

الفصل الثاني:

الطريقة القــادريـة:

النشأة والتحول

الطرق الصوفية:

لا شك بأن الطرق الصوفية قد استقطبت في بداية تشكلها العدد الأكبر من الجماعات الإسلامية نظرا للدور الذي كانت تلعبه بصفة متواصلة بين الأجيال المتعاقبة، فهي التي كانت تجمع النسيج الاجتماعي كله، من خلال قيامها بوظائف مختلفة تعليمية واجتماعية ودينية وتربوية واقتصادية وسياسية "ومما تجدر ملاحظته هنا، أن الطرق الصوفية لها تأثير كبير على الحاكمين والمحكومين معا، فالحاكمون يتجنبون الاصطدام بها ويقيمون لها كل ما تطلبه، لأنهم يتخوفون من أن تسلط عليهم طبقة العامة التي تطيعها الطاعة العمياء، وتنقاد لها فلا تخالف رأيها أبدا. إلا في الأحوال والظروف الشاذة والمحدودة والمحكومون يكنون لهذه الطرق الصوفية وقادتها نوعا من القداسة المستمدة من الدين الذي يعتبرونه ممثلين له، وناشري دعواه، ولا ينبغي معارضتهم أو مخالفتهم. لأن ذلك يعني معارضة الدين حسب اعتقادهم.

وهذا ما جعلها تشكل السلطة الحقيقية التي تملك ولاءً شعبيا كبيرا، بدل السلطة الرسمية التي كان يمثلها دايات وبايات الحكم العثماني أو جنرالات السلطة الاستعمارية، الأمر الذي جعل من الطريقة الصوفية تسيطر على قائمة طويلة من الثورات والانتفاضات والتمردات، وتؤكد الدور السياسي والمكانة التي كانت لها في الأوساط الشعبية، ولدى الطبقة الحاكمة. إذ يمكننا اعتبار هذه الجوانب مهمة وإيجابية في كل ما قامت به هذه الطرق التي كانت سببا في صنع التخلف الذهني والركود التقوقع، بسبب الأساليب والمناهج العتيقة والمنغفلة التي تجاوزها الزمن، حيث بالغ الأتباع والمؤيدون في تقديس شيوخ الطرق الصوفية لدرجة تجاوزت الحد المعقول عن مسايرة التطورات.

الولاية :

معنى الوَلاية – بفتح الواو وكسرها – لغة على قرب ثم على ما يتصل به من معان مختلفة كالمحبة والنصر والمؤازرة والسلطان وتدبير الأمر والمتابعة.

وقد استعملت في الإسلام ووردت في القرآن والسنة حيث اصطبغت بصبغة خاصة واتجهت اتجاهات مناسبة لما وردت من أجله وأصبحت تستعمل بعد ذلك في فروع شرعية مختلفة منها الناحية الفقهية كولاية اليتيم وولاية العتق وولاية النكاح ومنها الناحية السياسية وهي ولاية الإمامة وليست هذه النواحي موضع بحثنا في هذا المقام.

وفي القرآن الكريم نجد آيات كثيرة تدل عن أن الولاية لله نذكر منها { أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الموْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [1] }} ، {{ وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِن بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ [2] }}. ونسب الله الولاية لنفسه في قوله تعالى :{{ هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً [3] }} ،كما وصف الله الولاية لنفسه مضافا إلى بعض عباده في قوله تعالى :{{ اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ [4] }} ، وتتضمن الولاية أيضا ولاية الله للصالحين{{ الله ولي المؤمنين}} ، {{ الله ولي الذين آمنوا }} ، {{ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ [5] }} ، {{ وإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ [6] }}، وتبدأ الولاية بين الله وبين عباده في أوسع دائرة وأعم نطاق وهي ولاية الله

---

[1] سورة الشورى 9

[2] سورة الشورى 28

[3] سورة الكهف 44

[4] سورة البقرة 257

[5] سورة محمد 11

[6] الجاثية 19

بإطلاق والتي هي في الواقع ولاية الربوبية وتقارنها ولاية أخرى ليست بإطلاق ولكنها عامة بالنسبة للمؤمنين وهي ولاية النصرة والتأييد.

وإنه من الصعب أن نظفر بمفهوم محدد لمعنى الولاية عند الصوفية إذ يندر أن يقصدوا لبيان مثل هذا المعنى ، ولعل هذا الموقف يرجع إلى شيوع هذا المعنى بين المسلمين مما لا يحتاج معه إلى بيان ، أما الولاية بمعنى العلاقة الخاصة التي تربط الولي بربه ما هي ؟ وكيف تكون ؟ نجدها قليلة رغم كثرة الحديث عن الأولياء وأحوالهم ، ومن التعريفات التي أوردتها الرسالة القشيرية للولاية " إن الولي له معنيان أحدهما فعيل بمعنى مفعول وهو من يتولى الله سبحانه أمره قال الله تعالى {{ إِنَّ وَلِيِّيَ اللّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ [1] }}، فلا يكله إلى نفسه لحظة بل يتولى الحق سبحانه رعايته والثاني فعيل مبالغة من الفاعل وهو الذي يتولى عبادة الله وطاعته فعبادته تجرى على التوالي من غير أن يتخللها عصيان وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي وليا.

ومن ثم فإن الولاية أثر لمجموع أمرين رعاية إلهية تحيط بالعبد فلا تكله إلى نفسه لحظة ، ويترتب على هذه الرعاية أن لا يقصر في حق من حقوق الله ورعاية من العبد لواجباته وأداء الطاعات المطلوبة منه ولا يمكن أن يصل إلى مرتبة الولاية إذا أهمل أو قصر في هذه الرعاية ، وبمجرد تولى الله للعبد بالرعاية تتحقق الولاية ، فأداء الطاعات والعبادات نفسه ليس إلا أثرا من آثار التوفيق الإلهى، وتكون الولاية على هذا المعنى منوطة أولا وأخيرا بتحقق هذه الأساس التي يدور عليها أمر الولاية ، فإذا وجدت الطاعة ثم صادفت هذه الرعاية فقد تحققت الولاية على قدرها ، وإذا وجدت الرعاية فتوجه العبد بسببها إلى الطاعة فقد تحققت الولاية على قدرها.[2]

---

[1] الأعراف 196

[2] القشيرى : الرسالة القشيرية/ص 128

ويحدد الإمام عبد الوهاب الشعراني أن نظام الحكم في الدولة الباطنية (عند الصوفية) يقوم أساسا على تسلسل المقامات عند الأولياء فحينما يقطع المريد الصادق الطريق إلى الله يحظى بالولاية كهبة إلهية أو منة ربانية ، وللولاية سمات خاصة تنفرد بها والولي صاحب فراسة وبصيرة ويمتاز بقدرة على خرق العادة وهذا الولي إما أن يمكث وليا فقط فتكون معرفته خاصة به أو أن يختاره الله عز وجل لتأدية رسالة للآخرين فيكون نبيا أو رسولا ، والنبوة تتضمن الولاية ثم إنها أكبر منها ، ولذلك يقال أن حال الولي ناقصة بالنسبة لحال النبي لأنها خاصة به وقاصرة عن العموم بخلاف صاحب الرسالة النبوية المأمور بتبليغ الخاص والعام إذ أن الرسالة النبوية عالمية والرسول لا غيره هو حقيقة الإنسان العالمي ودرجته أسمى من درجة النبي المحدودة ، ودرجة النبي المحدودة أعلى من درجة الولي الخاص ومقام الجميع القرب[1].

ويربط الشيخ أبو الحسن الشاذلي بين معية الله والولاية والحب ، فقال الشيخ من أحب الله وأحب الله فقد تمت ولايته والمحب على الحقيقة من لا سلطان على قلبه لغير محبوبه ولا مشيئة له غير مشيئته : فإذا ما ثبتت ولايتك من الله لا يكره الموت ويعلم ذلك من قوله تعالى :{{ قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاء لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ }}،[2] فإذا الولي على الحقيقة لا يكره الموت إن عرض عليه وقد أحب الله من لا محبوب له سواه وأحب له من لا يحب شيئا لهواه وأحب لقاءه من ذاق أنس مولاه ، ويتمحص لك الحب له في عشرة فاعتبرها فيما وراءها في الرسول صلى الله عليهم وسلم وفي الصديق والفاروق والصحابة والتابعين والأولياء والعلماء

---

[1] الإمام عبد الوهاب الشعراني / اليواقيت والجواهر/ج2/ ص 78 وما بعدها .

[2]- سورة الجمعة 06

الهداة إلى الله والشهداء والصالحين والمؤمنين فإذا افترق الأمر بعد الإيمان إلى عشرة أشياء إلى السنة والبدعة والهداية والضلالة والطاعة والمعصية والعدل والجور والحق والباطل.

ويربط بين الولاية والغلبة {{ وَمَن يَتَوَلَّ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ }}[1] ، ولن يتولى الله الصالحين إلا إذا رضوا بمواقع القضاء والصبر عند نزول البلاء والتوكل على الله تعالى عند الشدائد والرجوع إليه عند النوائب فمن خرجت له هذه الأربع من خزائن الأعمال على بساط المجاهدة متابعة السنة والإقتداء بالأئمة فقد صحت ولايته لله ولرسوله وللمؤمنين[2].

ويحلل ابن عطاء الله السكندري في كتابه " المنن " الولاية إلى ولايتين ولاية دليل وبرهان وولاية شهود وعيان ويعتبر أهل الاستدلال والبرهان كالعوام بالقياس إلى أهل الشهود والعيان فيقول :" وإن شئت قلت هما ولايتان ، ولاية دليل وبرهان ، وولاية شهود وعيان ، فولاية الدليل والبرهان لأهل الاعتبار وولاية الشهود والعيان لأهل الاستبصار فلأهل الولاية الأولى قوله تعالى :{{ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ }}[3] ، ولأهل الولاية الثانية قوله سبحانه وتعالى {{ قُلِ اللّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ }}[4] ، وأرباب الدليل والبرهان عوام عند أهل الشهود والعيان لأن أهل الشهود والعيان قدسوا الحق في ظهوره عن أن يحتاج إلى دليل يدل عليه وكيف يحتاج إلى دليل من نصب الأدلة ؟ وكيف يكون معروف به وهو المعرف له...؟[5]

---

[1]- المائدة 56

[2] ابن عطاء الله السكندري/ لطائف المنن في مناقب الشيخ أبو العباس المرسيى وشيخه الشاذلي أبو الحسن / القاهرة 1982 / ص 37

[3] فصلت 53

[4] - الأنعام 91

[5] سورة الأنعام 91

ويحاول ابن عطاء الله أن يلقى الضوء على الولايتين فيذكر أن من خرجا له من خزائن المنن على بساط المحبة فقد تمت ولايته لله تعالى له بقوله : {{ وهو يتولى الصالحين }} ،ففرق بين الولايتين ، فعبد يتولى الله وعبد يتولاه الله تعالى ، فهنا ولايتان صغرى وكبرى ، فولايتك لله تعالى خرجت من المجاهدة وولايتك لرسوله خرجت من متابعة سنته ، وولايتك للمؤمنين خرجت من الإقتداء بالأئمة فافهم ذلك من قوله {{ ومن يتول الله ورسوله }}، واعلم رحمك الله تعالى بورود عواطفه وفهمك قطائف عوارفه ، أن الصلاح في قوله عز وجل (وهو يتولى الصالحين) ليس مرادا به الصلاح الذي يقصد أهل الطريق عند تفضيل المراتب ، فيقولون صالح وشهيد وولى بل الصلاح هنا المراد به الذين صلحوا لحضرته بتحقق الغنا عن خليقته ، ألم نسمع قول الله سبحانه وتعالى حاكيا عن يوسف عليه السلام {{ توفني مسلما وألحقني بالصالحين }}، أراد بالصالحين هنا المرسلين من آبائه لأن الله تعالى أهلهم لنبوته ورسالته ، فكانوا لها أهلا وإن شئت قلت هما ولايتان ولاية الإيمان وولاية الإيقان فولاية الإيمان قال الله سبحانه وتعالى :{{ اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ }}.[1]

ويرى ابن عطاء السكندري أن للولاية خمس فوائد وهي باختصار :[2]

1- اختصاص اسم الله تعالى بالذكر في هذا الموطن دون ما سواه من الأسماء فقال الله سبحانه وتعالى {{ الله ولي الذين آمنوا }} ، ولم يقل الرحمن ولا القهار ، ولا غير ذلك

---

[1] البقرة 257

[2]- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني / ابن عطاء الله السكندري وتصوفه / مرجع سابق الذكر ص 277

من الأسماء التي تتضمن الأوصاف ، لأنه أراد أن يعرفك بشمول ولايته لسائر المؤمنين من الاسم الجامع لجميع الأسماء ، فلو ذكر اسما من أسماء الأوصاف لكانت الولاية من حيثية ذلك الاسم .

2- ربط الولاية بالأعيان ليعرفك غزارة قدر الإيمان وعلو منصبه ، حتى كان سببا لثبوت ولاية الله تعالى للعبد ، ولا يفهم من هذه الآية اختصاص الولاية بمن وقع منه الإيمان قبل نزول هذا الخطاب لإتيانه بصيغة الماضي بل المراد من قام به الإيمان وجبت ولاية الله تعالى له ، أي وقت كان ذلك الإيمان ، وقد تساق الأفعال على صيغة خاصة وليس المراد خصوص تلك الصيغة كما تقول : قد أفلح من آمن وخاب من كفر ، ألا ترى أن المراد بالأول قد أفلح من كان منه إيمان وقد خاب من كان منه كفر من غير تعرض لزمان معين .

3- قال سبحانه وتعالى بقوله :{{ يخرجهم من الظلمات إلى النور [1]}} على وسع رحمته وسبوغ نعمته إذ لما قال :{{ الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور}} ، على أنهم قد يدخلون في الظلمات ولكن الله تعالى لولايته إياهم يتولى إخراجهم كما قال في الآية الأخرى {{ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُواْ أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُواْ اللّهَ فَاسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللّهُ وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَى مَا فَعَلُواْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ [2]}} ، والآية تساق لمدح المؤمنين كما ساق قوله {{ يخرجهم من الظلمات إلى النور[3]}} فساق البشارة لهم ولم يقل (والذين يفعلون الفاحشة) إذ لو قال ذلك لم يدخل فيه إلى أهل

[1] البقرة 257/ لطائف المنن ص 26

[2] آل عمران 165

[3] البقرة 257

الاعتناء الأكبر وكذلك قوله تعالى:{{ والكاظمين الغيظ}} وكذلك قوله تعالى {{ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ [1] }}، فمدحهم بعد الغضب ولم يقل (والذين لا يغضبون) فيصفهم بفقدان الغضب أصلا إذا الصفة التي يتصفون بها لا تقتضي ذلك .

4- إعلام الحق سبحانه في هذه الآية المؤمنين ببشارة عظيمة تتضمنها ولايته لأنها تضمنت كل خير الدنيا والآخرة من نور وعلم وفتح وشهود ومعرفة ويقين وتأييد ووجود ومزيد وحور وقصور وأنهار وثمار وعلم ورؤية الله تعالى ورضاء عن الله تعالى ومن الله تعالى وما بين ذلك من الحشر مع المتقين وأخذ الكتاب باليمين وثقل الميزان بالحسنات والثبات على الصراط وما سوى ذلك من المنح والمواهب تتضمنه ولاية الله تعالى لعباده المؤمنين فهي البشارة التي تضمنت كل بشارة ، واعلم أن ولاية الله تعالى تتضمن النفع والدفع أما النفع فمن قوله : {{ فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا}}[2] ، ومن قوله {{ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا}}،[3] وهذا في صفة الكافرين فمفهومه أن الإيمان ينفع المؤمنين ولو عذر رؤية الناس وكذلك قوله {{ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنفَعُ نَفْساً إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْراً قُلِ انتَظِرُواْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ [4] }} ، فمفهومه إذا كانت مؤمنة من قبل ينفعها إيمانها وأما الدفع فمن قوله {{ نَّ اللَّهَ يُدَافِعُ

[1] الشورى 37
[2] يونس 98
[3] غافر 84
[4] الأنعام 165

عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ [1]}} ، وتتضمن النصرة لقوله تعالى:{{ كَذَلِكَ حَقّاً عَلَيْنَا نُنجِ الْمُؤْمِنِينَ [2]}}

5- أما الفائدة الخامسة قوله تعالى :{{ يخرجهم من الظلمات إلى النور}}، أي يخرجهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان ومن ظلمات البدعة إلى نور السنة ، (ومن ظلمات الغفلة إلى نور اليقظة) ، (ومن ظلمات الحظوظ إلى نور الحقوق) ، (ومن ظلمات طلب الدنيا إلى نور طلب الآخرة) ،(ومن ظلمات المعصية إلى نور الطاعة)، (ومن ظلمات الكثائف إلى نور اللطائف) ، (ومن ظلمات الهوى إلى نور التقوى)، (ومن ظلمات الدعوى إلى إشراق نور التبرى من الحول والقوى)، (ومن ظلمات الكون إلى شهود المكون)،(ومن ظلمات التدبير إلى إشراق نور التفويض إلى غير ذلك مما لا يحصره العدد ومم لا يخرجهم إليه [3].

ويرى ابن عطاء الله أن الولاية الثانية ولاية الإيقان وهي تتضمن الإيمان والتوكل وقد قال سبحانه وتعالى:{{ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ [4]}} ، ولا يكون التوكل إلا مع اليقين ، ولا يكون توكل ويقين إلا مع الإيمان لأن اليقين عبارة عن استقرار العلم بالله تعالى في القلب مأخوذ من يقن الماء في الجبل إذا استقر وسكن فيه فكل يقين إيمان وليس كل إيمان يقينا، والفرق بينهما أن الإيمان قد يكون مع الغفلة ، واليقين لا تجامعه الغفلة وإن شئت قلت هما ولايتان ولاية الصادقين وولاية

---

[1] الحج 38

[2] الحج 28

[3] ابن عطاء الله السكندري / لطائف المنن / مرجع سابق / ص 26-29

[4] الطلاق 03

الصديقين، فولاية الصادقين بإخلاص العمل لله تعالى والقيام بالوفاء مع الله تعالى طلبا للجزاء من الله تعالى وولاية الصديقين بالفناء عما سوى الله تعالى والبقاء في كل شيء بالله تعالى .

ويشير ابن عطاء الله إلى الشيخ أبو الحسن وقوله في بعض كتب الله تعالى: المنزلة على بعض أنبيائه (من أطاعني في كل شيء أطعته في كل شيء) ويستطرد أبو الحسن في الشرح بأنه (من أطاعني في كل شيء بهجرانه لكل شيء أطعته في كل شيء بأن أتجلى له دون كل شيء حتى يراني أقرب إليه من كل شيء بإقباله على كل شيء يحس إرادة مولاه في كل شيء إطاعته في كل شيء بأن أتجلى له في كل شيء حتى يراني كأني في كل شيء ، وإذا قد عرفت هذا فاعلم أنهما ولايتان ولى يغني عن كل شيء فلا يشهد مع الله تعالى شيئا، وولى يبقى في كل شيء فيشهد الله تعالى في كل شيء وهذا أتم لأن الله تعالى لم يظهر المملكة حتى يشهد فيها فالكائنات مرايا الصفات فمن غاب عن الكون غاب عن شهود الحق فيه فما نصبت الكائنات لتراها ولكن لترى فيها مولاها فمراد الحق منك أن تراها بعين من لا يراها تراها من حيث ظهوره يفيها ولا تراها من حيث كونيتها.

وقد أثارت المستشرقة جونفيف جوبيو Genevieve Gobilot في المؤتمر الدولي الطريقة الشاذلية الذي عقد في الفترة من 18-21 أبريل 2003 موضع أثر الحكيم الترميذي في الفكر الشاذلي، وتأثر هذا الفكر بنظرية الولاية عند الحكيم [1]، وترتبط نظرية الولاية عند الحكيم الترميذي بمذهبه المعرفي فالولي هو العارف وهو بمعرفته صار خليفة الله في أرضه وصار رمزا للجانب الروحي والثقافي والسياسي من تعاليم الإسلام ومن عناصر المعرفة ، فعنده تلتقي هذه النظم جميعا وفيه تتمثل المعرفة والبصيرة بأكمل عناصرها وفي أعلى صورها فتكون مهيمنة على بقية النواحي الأخرى .

---

[1] ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن مرجع سابق ص 30

ومما يجدر الإشارة إليه أن الولاية عند الترميذي هي المعرفة وهي المرحلة الأخيرة من مراحل الحكمة وهي مرحلة البصيرة والمشاهدة واليقين غير أن هذه الفكرة لها جانب آخر أكثر من جانب المعرفة لها جانب سياسي واجتماعي وقومي وفيها تلتقي هذه الجوانب جميعا ففي صورة الولاية هذه تلتقي فكرة البصيرة إلى أفضلية أخلاق الأحرار وإلى مهمة السلطان ، وقد عرض الترميذي خصائص الشعوب وأخلاقها وتعاليمها وثقافتها وخصائص الطبقات ومزاجها وأثر النظم والرموز والشعائر في توجيه الحياة الروحية والسياسية والعقلية وقد تأثرت الولاية عند الحكيم الترميذي بفكرة البصيرة والمعرفة بالمؤثرات الاجتماعية المختلفة.

ويرى الحكيم أن الإنسان (الآدمي) وسائر المخلوقات هو المحل الوحيد لهذه الولاية فقد هيأه الله وأعده الإعداد المناسب لها ، ذلك أن جوهر ولاية الله للمخلوق هو في محبته وجعله موضع مشيئته وجوهر ولاية المخلوق لله هو الخدمة والوقوف بين يديه والمبادرة إلى مشيئته والمسارعة في تنفيذها يدل على ذلك قوله تعالى:{ { وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً } }،[1] وللخليفة شأن في ملك المستخلف والإنسان (الآدمي) هو الخلق الوحيد الذي خلق لذلك .

والولاية هي لب التصوف ولا يتصور متصوف مخلص في تصوفه لا يهتم بهذه الناحية قصدا أو بدون قصد ظاهرا أو باطنا خصوصا عند تناول مراتب الأولياء من أولياء الصدق أولياء حق الله وأولياء الله وأولياء المنة وغيرهم ، ويشرح الحكيم الفرق بين النبوة والولاية إن النبوة كلام ينفصل من الله وحيا معه روح من الله فيقضى الوحي ويختم بالروح فيه قبوله ، فهذا الذي يلزم تصديقه ومن رده فقد كفر لأنه رد كلام الله تعالى والولاية لمن ولي الله حديث عن طريق أخرى فأوصله إليه فله الحديث

[1]- البقرة 30

وينفصل ذلك الحديث من الله عز وجل على لسان الحق معه السكينة تتلقاه السكينة التي في قلب المحدث فيقبله ويسكن إليه وفي هذه الحالة ترتبط الولاية بمشيئة الله ويتولاها أوليائه,

الولي بين المسيحية والإسلام:

يكاد يشترك جميع الناس في الاعتقاد بالقوى الميتافيزيقية المطلقة لكائنات خيالية قد امتد ليشمل الاعتقاد بقدرات خارقة تستند إلى أسس ميتافيزيقية أيضا يتمتع بها عدد من الناس يتميزون عن الإنسان العادي بأنهم ذوو مكانة خاصة عند الآلهة، أو بأنهم "أولئك المقربون"[1]، وهؤلاء حسب اعتقاد كثير من المسلمين، هم الأولياء، الذين يتمتعون[2] بمكانة تشابه مكانة القديسين من المسلمين.

بل أن هناك من يذهب إلى أن مسألة الولاية ترجع أساسها إلى أصل نصراني، فهناك قائمة طويلة لمراجع مسيحية تظهر فيها مرارا عبارة "المقرب إلى الله" كلقب شرف يلقب به الراهب المتعبد.

إن هذا التقارب بين العقيدتين يرجع البعض إلى حصول الاتصال مباشر بالكنيسة المسيحية إثر الفتوحات الإسلامية، مما أدى إلى تسرب عقائد وأفكار مختلفة إلى الصوفية، نذكر منها على سبيل المثال في هذا المجال، الاهتمام بالأبطال المتدينين، والكلام في حب الله، ويقال أن الذي أدخل مسألة الولاية في مذهب الصوفية هو أبو عبد الله محمد بن علي الحتيم الترميذي (المتوفى 285 هـ-898م).

تترجم كلمة "ولي" بمقابلها الفرنسي Saint لأنه يطابقها في المعنى، يوجد علاقة بين المقدس والولي في الانجليزية The Holy Man أو The Holy التي تعني مقدس.

---

[1] -سورة الواقعة –أية 11.

[2] -ينظر إلى : "دراسات في العقلية العربية.1- الخزانة للدكتور ابراهيم بدران والدكتورة سلوى الخماش- دار الجنيقة- بيروت ط2 1979، ص 112.

وخلاصة القول أن الأولياء وإن اتفقوا على مفهوم الولاية شرقا وغربا إلا أن لكل منهم طريقته في الوصول إلى معرفة الله، وهذا ما ينطبق على الطريقة القادرية.

الطريقة القادرية بقول الكيلاني :

الطريقة هي السلوك الذي يوصل إلى إرضاء الله سبحانه وتعالى.

وقال الجرجاني في كتابه التعريفات: "هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات" وكما تعددت المذاهب الفقهية تعددت طرق التربية حسب اجتهاد أعلام السلوك العاملين المخلصين والأصل واحد عند الجميع وهو الكتاب والسنة.

وإذا كان الفقه هو جسم الشريعة فالطريقة روحها، الفقه يرضى من المصلي أن يقوم باركان الصلاة من قيام وركوع وسجود وقعود وقراءة ولكن الطريقة لا ترضى منه إلا بالخضوع وأن يعتبر نفسه واقفا بين يدي ملك الملوك وجبار السموات الأرض وأن تنهاه صلاته عن الفحشاء والمنكر والأمر قياسي على جميع أنواع العبادات الأخرى من صوم وزكاة وحج.

لقد نشأ الفقه على أيدي أئمة مخلصين استنبطوه وصنفوه وبنوه للناس وكانوا في الوقت نفسه مرشدين وسالكين وعندما انصرف ما بعدهم من الفقهاء إلى الفقه بخاصة العبادة والمعاملات وحصروا أنفسهم في نطاقها وتركوا ما سواها أخذ السالكون والمرشدون يستقلون ويظهرون للناس المنهاج القويم

من الأخلاق الذي كان عليه النبي (صلى الله عليه وسلم) ليعودوا إليه بعد أن اختل ميزان السلوك والأخلاق اختلالا كبيرًا ..."وهكذا أظهر علم السلوك، الذي أطلق عليه علم التصوف"[1]

ويجدر بنا أن نذكر في هذا المجال بأنه كما ظهر الشطط والانحراف في الفقه والاعتقاد فظهرت فرق المعتزلة والمرجئة والجربة والخوارج، وغيرها من الفرق، وكذلك ظهر الشطط والانحراف في التصوف خاصة بعد ما تسربت الثقافات غير العربية كالهندية والفارسية واليونانية.

منهاج عبد القادر الجيلاني في الطريقة:

لا يمكن أن نفهم منهاجه التربوي إلا إذا عرفنا طبيعة العصر الذي عاش فيه، فمن القرن الخامس هجري (5هـ) الحادي عشر ميلادي (11م) تباعد الزمن عن عصر النبوة "فانغمست النفوس في الغفلة واللّهو وفسدت الأخلاق، وانتشرت أماكن الفسق والفجور"[2] وقست القلوب، " فهي كالحجارة أو أشدّ قسوة"[3]

وكان من نتائج ذلك أن انتشرت مختلف الأمراض الاجتماعية مثل كثرة الوشايات واشتد الاستبداد والتعسف والظلم وكثرة الدعوات السياسية وتعددت الحروب الطاحنة الداخلية فنكب الناس واجتاحتهم المحن والمصائب وكاد التصوف الإسلامي ينحرف عن مساره المعتدل بما شاع من دعاوي الوصول إلى الحقيقة التي تسقط عندها الفروض والتكاليف الشرعية، وما تبع ذلك من شطحات ونزعات ونظريات فلسفية كوحدة الرجوع والاتحاد والحلول إضافة إلى ذلك أن جهل العديد

---

[1]- الجرجاني: التعريفات، ص 183

[2] محمد أحمد درينقة: الطريقة القادرية وأعلامها ط1، 2009، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس لبنان، ص 05.

[3] سورة الابقرة، الآية 74.

من مشايخ الصوفية قد أدّى إلى انتشار الجهلة والدّهماء الذين أشاعوا الخرافات والأباطيل ونشروا الخزعبلات والدّجل فشوهوا صورة الإسلام وحقيقة التصوف ونزلوا بالعقل إلى مستويات متدنية.

هذا الواقع الذي أصبح ميئوسًا منه أصبحت به الأمة الإسلامية بحاجة إلى داعية منطقي صادق أمين لا يخشى في الله لومة لائم في كل ما حرض عليه أهل الدنيا، مرشدًا عارفا، رؤوفا بالمستضعفين ناصرًا للمظلومين ملبيا حاجة المحتاجين شديدًا على الظالمين ناصحًا وواعضًا للمنحرفين والعاصين. لذلك فقد قام في مختلف أنحاء البلاد الإسلاميةّ الدعاة، الربانيون المحمديون يدعون الناس إلى العودة إلى لإيمان الصحيح والتخلص من سلطان الهوى والشهوات وترك عبادة البشر إلى عبادة ربّ البشر وخالقهم." [1]

لقد كان الشيخ عبد القادر الجيلاني صاحب رسالة كبيرة ودعوة سامية فقد رأى ما أصيب به المسلمون من تشتت وافتراق وتناحر وما استولى عليه من حبّ الدنيا والتقاتل على الملك والجاه والسلطان وانصراف الناس إلى المادة والمناصب والولايات والتفافهم حول الملوك والأمراء وتقديسهم لهم.

"عاش الشيخ متصلاً قبل ذلك بشعوره وجسمه والأمة نقلته بعيدًا عن كل ذلك بكل همته وقوته وإخلاصه إلى الوعظ والإرشاد والدعوة والتربية وإصلاح نفوس المسلمين وتزكيتها ومحاربة النفاق والشغف بالدنيا والتكالب على حطامها ومناصبها و إلى إثارة الشعور الايماني وتقوية عقيدة الآخرة والتجافي عن دارِ الغرورِ.

[1] أبو الحسن الندوي: رباني لا رهباني، د.ط بيروت، 1983، ص 28.

1. الدعوة إلى العمل:

كان يدعو إلى العمل ويؤكد أن الطريق ليس كلاما أو مهادنة للحياة وإنّ الله يحث عبادةُ العاملين" اعبدوا الله عزّ وجلّ واستعينوا على عبادته بكسب الحلال، إذن الله عزّ وجلّ يحبّ عبدا مؤمنًا مطيعًا آكلاً من حلاله ويحبّ من يأكل ويعمل، ويبغض من يأكل ولا يعمل، يحب من يأكل من كسبه ويبغض من يأكل بنفاقه وتوكله على الخلق" ولهذا فقد تميزت الطريقة الجيلانية بكثرة انتساب جماعات الحوفيين إليها، فكثرت بين صفوف الجيلانيين التّجار والنجارون والحدادون والبناؤون ومن إليهم." [1]

وبدأت كل جماعة من هؤلاء تكون وحدة خاصة بها داخل الجماعة وربّما لم يكن هذا من عمل "عبد القادر الجيلاني" وإنما نتيجة لاتجاهه في العمل ومهارته في التنظيم وإحساسه الواعي بحاجة جماهير الأمة إلى قادةٍ ومرشدين، فوجّه أصحاب هذا التوجيه ووضعهم على أول الطريق، وساروا هم في نفس الاتجاه وتطوّرت الحركة من نفسها ذلك التطوّر الذي جعل للصّوفية وطرقها دورًا 'إيجابيا فعّالا في حياة النّاس وهذا في الأغلب هو الذي جعل الطريقة الجلانية أوسع الطرق الصوفية انتشارًا في العالم الإسلامي.

المهمّ أن تفكير "عبد القادر الجيلاني" هو الذي أوجده الفعل بالفعل الصوفية العاملة ذات الدور الحقيقي في حياة الجماعة فأصبح الشيخ الصوفي عمادًا من أعمدة المجتمع بنا له من جهد وعمل في تنظيم مريديه وخدمتهم وخدمة المجتمع كله في هذا السبيل.

---

[1] حسن مؤنس: الطرق الصوفية، وأثرها في نشر الإسلام ى، ط2، 2008، مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة. ص16، ص17.

2. نصرة الحق:

كان "سيدي عبد القادر الجيلاني" جريئًا في الحق "لما ولّى المقتفي لأمر الله أمير المؤمنين القاضي ابن مزاعم الظالم قال على المنبر: "وليت على المسلمين أظلم الظالمين. ما جوابك عند ربّ العالمين أرحم الراحمين، فارتعد الخليفة وبكى وعزل القاضي المذكور لوقته" [1]

ومما يدل على شجاعته وبرئته في الحق قوله في كتاب: الفتح الربّاني: " إني أقول لكم الحق ولا أخاف منكم ولا أرجوكم، أنتم أهل الأرض عندي كالبق والذرّ، لأني أرى العزّ والنفع من الله عزّ وجلّ لا منكم المماليك والملوك عندي سواء". [2]

وقال مخاطبا تلك الفئة من العلماء الذين يداهنون السلاطين وينافقون: "أين انتم وهم؟ يقصد بهم العلماء الذين لا يخشون إلا الله تعالى، يا خونة في العلم والعمل، يا أعداء الله ورسوله يا قاطعي عباد الله عزّ وجلّ، أنتم في ظلمٍ ظاهر ونفاقٍ إلى متى؟ يا علماء يا زهاد كم تنافقون الملوك والسلاطين حتى تأخذوا منهم حطام الدنيا وشهواتها لكم، وأنتم وأكثر الملوك في هذا الزمن ظلمة وخونة في عبادة الله عزّ وجلّ"[3]

3. الدعوة إلى اتباع السنة والشرع:

---

[1] محمد الناخفي الكنبلي: قلائد الجواهر في مناقل الشيخ عبد القادر الجيلاني، ص08.

[2] عبد القادر الجيلاني : الفتح الرباني ، المجلس 51.

[3] المرجع السابق، المجلس 51.

كان يدعو أتباعه إلى اتباع السنة والشرع يقول لهم في قوله : "إتباع الشرع موجب لسعادة الدّارين، فاحذر الخروج من دائرة الله ... وأقرب الطرق إلى الله تعالى، لزوم قانون العبودية والاستمساك بأصول الشريعة وفروعها والاستقامة على الجادّة"[1]

هذه الصفات كانت طريقته في الوعظ والإصلاح فقد كان "بحق متسننا عابدًا واعظا قامعا لنفسه ناصحًا لغيره صادقا في حاله مُبغضا للبدعة وأصحابها"[2]. وهذا يدل على أن سلوك الشيخ عبد القادر وقوله يدلاّن على أن صاحب الطريقة القادرية كان العابد الزّاهد، العامل بكتاب الله وسنة رسوله، إنّ الرجل الذي دعا إلى إتباع الشرع وسنة الرسول الكريم في قضاياه المتعددة يجعلنا نشك فيما نسب إليه من افتراءات وأقوال كاذبة. فلقد سئل عارف الله عن الذي يسمع في هذه الأزمنة وينتقل على لسان الشيخ عبد القادر الجيلاني ـقدس الله سرّهـ من الشطوحات والكلمات المشوبة بالعجب والذغون، والتجاوز فغير ذلك من الألفاظ التي يردها الشرع مثل قوله "للميت قم فيقوم." فقام الشيخ منزعجا وقال :"جلست مع الشيخ عبد القادر وأوكلت معه وقمت معه وسرت معه وحضرت معه، فو الله ما رأيته تحرّك بحركة ولا سمعته تكلم بكلمة تخالف الشرع الشريف أبدًا الشيخ عبد القادر عارف، عابد، زاهد، خائف، خاشع ذو مجاهدة، وأوراد وأفكار، وذوق وكشوفات وكرامات وأحوال صالحة وحرمة في قلوب أهل الدين"

4. الدعوة إلى اتباع السنة:

[1] محمد أبو الغيض، بداية الطريق إلى منهج التحقيق، ص 48.

[2] محمد زيدان، الطرق الصوفية في مصر ط5، 1992، دار المعارف القاهرة. يمكن الرجوع إلى الكتاب.

وكان الشيخ عدي بن مسافر رضي لله عنه يقول "كان الشيخ عبد القادر ـرضي الله عنهـ طريقته، الذبول تحت مجاري الأقدار بموافقة القلب والروح واتحاد الباطن والظاهر وانسلاخه من صفات النفس مع الغيبة عن رؤية النفع والضر والقرب والبعد."[1]

بل أنه كان يشترط على المبتدئ في الطريقة الاعتقاد الصحيح الذي هو الأساس فيكون على عقيدة السلف الصالح، أهل السنة القديمة، سنة الأنبياء والمرسلين، والصحابة والتابعين، والأولياء والصدّيقين، فعليه بالتمسك بالكتاب والسنة والعمل بهما أمرًا ونهيًا، أصلاً وفرعًا فيجعلها جناحيه يطير بهما في الطريق الواصل إلى الله عزّ وجلّ ثم الصدق والاجتهاد، حتى يجد الهداية والإرشاد"[2].

وعندما رأى بعض الطرق الصوفية وخروجها من ربقة الدين حاربها وفند زيغها وضلالها وأخضع الطريقة للشريعة لكي لا تضل ولا تزيغ بل قدم الشريعة على الحقيقة فهي الأصل وهي الحكم الفصل، وكثيرا ما كان يقول: " عليكم الاتباع بلا ابتداع، وبذلك أعاد ربط السلوك.

5. التعليم:

كان يقدم دروسا في شتى العلوم وبشكل مكثف إذ يقول له عبد المطلب: "كان والدي يتكلم في الأسبوع ثلاث مرات في المدرسة بكرة الجمعة، وعشية الثلاثاء، وبالرباط بكرة الأحد، وكان يحضره العلماء، والفقهاء والمشايخ وغيرهم، ومدّة كلامه على الناس أربعون سنة، أولها سنة 521 وآخرها 561 هجرية؛ وحدة تفسيره للتدريس والفتوى ثلاث وثلاثون سنة أولها سنة 528 هـ وآخرها 561 هجرية".

---

[1] طبقات الشعراني: ج1، ص 110.

[2] عادل النجار الطرق الصوفية في مصر، ص 77.

إن تواضع الشيخ وإدراكه للرسالة الملقاة على عاتقه هو الذي جعله يتجه إلى التعليم كمنهاج لإصلاح العباد، فقد ورث إدارة المدرسة التي أسسها شيخه أبو سعيد المخرمي، وعمل على توسعها إلى أن صارت مركزا للعمل والفتوى والوعظ بل أنه أضاف إلى ذلك بناء "رباط"إلى جانب المدرسة ليكون سكنا للطلبة الوافدين وقد وصف "ابن قدامى المقدسي" طريقة "عبد القادر الجيلاني"في التعلم وأثره في طلبه فقال "دخلنا بغداد سنة إحدى وستين وخمسمائة (561) فإذا بالشيخ عبد القادر ممّن انتهت إليه الرئاسة بها علما وعملا وحالاً واستفتاءا، وكان يكفي طالب العلم من قصد غيره من كثرة ما اجتمع فيه من العلوم، والعبر على المشتغلين وسعة القدر، وكان ملئ العين، وجمع الله فيه أوصاف جميلة وأحوالا عزيزة، وما رأيت بعدهُ مثلهُ"[1]

6. الإعداد التربوي:

كان منهجه التربوي يومه على قاعدة مجاهدة النفس بالإتباع للمعصوم صلى الله عليه وسلم، حتى يتولى عندها إرادة جادة حازمة تعمل وفق قاعدة التحلي والتجلي." وصولا إلى هدف "الصفاء بلا كدر" وكان يركز في التربية على أمور علمية لها أثار أخلاقية واجتماعية من ذلك:

1ـ الابتعاد عن الكذب قولاً وقبولا ونشرًا: وهذا بورث العبر، صفاء العلم، واستقامة الحال، والكرامة عند الخالق والخلق.

2ـ الوفاء بالوعود، والأولى الابتعاد عنها أصلا وهذا ما يجنب العبد الحرج والكذب والحلف، ويحببه للعباد الصادقين.

---

[1] عادل النجار: الطرق الصوفية بمصر: ط5، 1992، دار المعارف، القاهرة، ص 74.

3ـ اجتناب الدعاء على أحد من الخلق، وتجنب الظلم قولا وفعلاً وهذا يرفع مقام العبد عند ربه وتكون مكانته عند الناس كريمة.

4ـ الابتعاد عن وصف أحد من أهل القبلة بكفرٍ أو شرك أو نفاق، وهذا يجنب المؤمن إدعاء العلم، والوقوع في غضب الرب عزّ وجلّ وبورثه رحمة الخلق وقدرة على التعامل الكريم مع المخالفين.

5ـ غض النظر عن المعاصي، وهذا يجعل القلب صافيًا ويقيه كثيرًا من الخواطر الفاسدة، ويساعده على الاستقامة.

6ـ الاستغناء عن الخلق وعدم الاعتماد عليهم في حاجة مهما صغرت وهذا يحمل الداعية في أعينهم عزيزا ويهبه شجاعة على الأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، ويخلص من الرياء والتصنع للمخلوفين.

7ـ التواضع: ويعني به الشفقة على الخلق والتوكل والحياء من الخالق عزّ وجلّ.

فهذه التعاليم المرتبطة بالمنهاج القادري تمثل جوهر العقيدة الإسلامية لأنها مستمدة من الكتاب والسنة وهي تجمع بين العقل والنقل، بين الحقيقة والشريعة، وبين الظاهر والباطن، لكن الأتباع والمريدين قدموا صورة أخرى للشيخ عبد القادر الجيلاني، سبغ المخيال فيه لونه الخاص الذي امتزج بالطريقة.

صورة الشيخ عبد القادر الجيلاني في المخيال الشعبي،

يرى البعض أن عبد القادر الجيلاني ليس إلا فقيها ورعا، وأن وصفه بالولاية واشتهاره بها قصّة مصنوعة ظهرت فيما بعد ولدينا فيما يتعلق بهذا الموضوع ـ مصادر أخرى غير كتاب الشنطوفي"

*الذي تناوله المؤرخون ـبصورة مؤكدةـ بالنقد والتجريح. وبالرغم مما يتضمنه من سلاسل الأسانيد المتعددة، غير أن شهادات ابن عربي لعبد القادر الجيلاني تكتسب قيمة كبرى أولا لأن ابن عربي وصل إلى بلاد المشرق بعد 40 سنة فقط من وفاة عبد القادر الجيلاني وثانيا لأن شهادته تستند إلى شهادة العديد من تلامذة الجيلاني المباشرين خصوصا شهادة يونس العباسي الذي تلقى الخرقة القادرية بمكة المكرمة ومهما يكن مما قيل عن الشيخ عبد القادر الجيلاني سواءا أكان فقيها ورعا أو وليا متصوفا فإن تمثله في المخيال الشعبي هو غير تلك الصورة التي عاش بها، لأن المخيال يرتبط دائما بما هو حلومي وخيالي ورمزي، ولأن التعبير العادي المباشر لا يؤخذ بالنفوس والعقول إلى مستوى الدهشة والاستغراب. فإذا قلنا بأن فلانا يصلي بخشوع ويصوم بورع من هذا العجيب ويتعبد إلى الله بتقوى فإن لا أحد ينجذب نحو هذا الموضوع، لكن إذا قلت عنه شيئا فإن انجذاب الناس نحوه يكون أقوى.

لهذا فقد امتزجت صورة الشيخ عبد القادر الجيلاني بمختلف التمثلات التي صاغها المخيال الشعبي، فارتبطت سيرته بالمخيال منذ ولادته وهو ما يمكن أن نطلق عليه مخيال الولادة، الذي غالبا ما كان مرتبطا بصورة الأنبياء كما حدث للمسيح عيسى عليه السلام، الذي كلم الناس وهو في المهد.

وفي هذا الإطار نجد الشيخ عبد الله الصومعي من كبار زهاد الناحية وعلمائها يقول عنه بأنه كان "مجاب الدعوة إذا غضب انتقم الله سريعا لغضبه، وكان مع ضعف قوته وكبر سنه كثير النوافل دائم الذكر طاهر الخشوع"[1]

---

* ينظر في هذا الصدد إلى كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات، للهروي المعروف بعلي ابن بكر الهروي ، دمشق، 1953.

[1]- مناقب تاج الأولياء، بدون مؤلف، ص24

هذه الصفات كانت إطارا لفهم حفيده الصغير للتصوف وبذلك إعداد الإمام الجيلاني للولاية قبل أن يولد، إذ حدثت عدة أحداث غريبة عند ولادته "حين كان لا يلقم ثدي أمه نهارا في رمضان، فإذا أتى الغروب نهل الرضيع"[1]. حتى إذا كان العام المقبل واغتم على الناس هلال رمضان وحاروا بين الصوم والإفطار، فقالت أمه أنه لم يرضع في نهاره، عرفوا بعدها أنه كان يوم صوما. والسؤال المطروح، كيف يعقل لرضيع أن يصبر على الجوع مدة يوم كامل؟ إنه المخيال الذي يجعل من الوهم حقيقة.

الرمزية الصوفية عند الولي القادري:

يتوقف وجود الرمز في الإنسان حتى لا يسمّي الأشياء بأسمائها ويلجأ إلى الإماءة أو الإشارة، وقد تختلف التعبيرات الرمزية من حضارة إلى أخرى، إذ يرتبط الرمز بحياة الإنسان الشخصية والاجتماعية، والعُرفية، لأنه حين لا يسمّي الذي يريد يهب لكل ما حوله معان تفهم حسب واسطتها المشار بها أو إلى تحمل دلالتها.

ولعل انشغال الكائن منذ فجر التاريخ بمحاولة فهم المحيّر وفك اللغز هو السر الكبير في جعل هذا الرمز ظاهرة وجودية ينشغل فيها داخل قوانينها الاجتماعية وتوظيفاتها اللغوية أو الإشارية "إن الآليات المذكورة هي نفسها آليات الرمز...إنه شيء يبدو كأنه زائد أو فائض، يعبر عن عمق يظهر ويحتج في نفس الآن"[2]

يعدّ غموض المعنى في الرمز ضربا من عدم القدرة على فهم المحيّر ما يجعل الإنسان بطبعه البشري. ونقصه الوجودي يلاحق دوما هذه الملغزات التي تسكن ذاته، وتصنع فيه طبيعة حبّ الاستكشاف والمعرفة.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 22

[2] نور الدين الزاهي: المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، ط1، 2005، ص 07

يستفاد مما تقدم أن الترميز شكل من أشكال عدم البوح وضرب من التكتم حتى لا نقول الأشياء في صورتها وبحقيقتها لذا نلجأ إلى تضمينهما الأسرار "إذا كانت المشكلة التي تواجهه من قرّر اللجوء إليه تكمن في استمالة هذه الطاقة واستخدامها لملحته مع اتقاء الأخطار الملازمة باستعمال قوة يصعب إحكام السيطرة عليها"[1].

ويظل الرمز يمتلك قابلية التفشي والانتشار، لأنه يشكل طاقة خفية على الفهم، عصيبة على الترويض، شديدة الفاعلية تقابلها بالخوف، وفي الوقت نفسه نرغب في استخدامها، لأنها قوة مطاردة أبدا هاربة دومًا، تشكل معاني غير مألوفة. "إنها قوة طاردة ومبهرة، محظورة وخطيرة، وذلك كافٍ لجعلنا نبغي التقرب منها وتملكها في الوقت الذي نلبث واقفين على مسافة محترمة منها"[2]

مما سبق يتضح أن الغموض الذي يلبس الرموز، هو شكل من تعويم المعنى بالغموض، والدفع بقوى الإنسان الذهنية إلى التفكير ومحاولة مسايرة المعطى الاجتماعي والنفساني لأفراد الجماعة البشرية.

"ظلت الرموز لغة المقدس، المفضلة، مثلما ظلت تعبيرية المقدس محكومة بتعددية المعنى وبلعبة الحضور والغياب، وكذا القدرة على استحضار الغريب والعجيب في واضحة النهار"[3]

بات من البديهي الإقرار بأن المقدس لا محالة هو جهة أساسية من أوجه الرمزي " لم يكن أحبار اليهود وحيدين في تأويل الكتاب تأويلاً رمزيًا، بل جاراهم في ذلك آباء الكنيسة الذين

---

[1] روجيه كايط: الإنسان والمقدس تر، سميرة ريشا المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2010. ص 40.

[2] المرجع نفسه، ص 57.

[3] نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، ص 07.

أقلقهم وجوده في الكتاب المقدس، فراحوا يفتشون عن معناه العميق، فلم يجدوا في ذلك صعوبة كبيرة. [1]

هذا يعني أن الذين يعملون على تفسير الغامض قد توصلوا إلى كل المعاني وقد فهموه فهما جيدا، لأن تفسير الغامض يحمل أكثر من وجه، ويقبل عدة احتمالات.

يقع الرمز في النفس في مستوى ذهني تصوري يخضع لجملة من التركيبات المعقدة التي يبنى عليها، ولعلّ أبرزها أنه مجرد من كل وسائل المادة الملموسة وخاضع للقياس العقلي ومقياسه هو الحصول على قيمه الجمالية المختلفة، والمتناقضة على العموم كقيمة الفال والشؤم، لأن كثير من الأساطير ليست إلا تمثيلا للواقع، بالرمز الحلمي، أي بالرمز الثقافي، وهذا المقياس ملازم للمقياس الأدبي"[2]

ولا ينكر عاقل أن الرمز يخدم النص الأدبي بالدرجة الأولى لأن الإبداع الأدبي يعيد بناء العالم على غير الصورة الواقعية لأنه يخرق (الرمز الأدبي) اللغة، والواقع، والمثال.

ولعل الشرط الأساسي في الأسطورة هو خرق معايير الواقع والمثال، وتجاوز اللغة وحتى اللغة تظهر هذا التعارض، نجد جذرا واحدا يعبر عن فكرة اليمين، في كل الألسن، في حين تجري الدلالة إلى الجهة اليسرى، بكلمات متعددة ومتقبلة، تعابير ملتوية تؤدي فيها الاستعارة وقلب المعاني، (antiphrase) دورا مهما"[3]

---

[1] س. كريمر. ايفان ودوموزي . طقوس الجنس المقدس عند السومرين ترجمة، نهار خياطة. منشورات دار علاء الدين، ط 04، 2006، ص127.

[2] جعفر ابن الحاج السلمي: الأسطورة المغربية، دراسة نقدية في المفهوم والجنس، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، ط1، 2003، ص 63.

[3] روجيه كايوا: الإنسان والمقدس، م.م.س، ص 4.

تتفاوت مقامات الخرق للعوائد الطبيعية المألوفة إلى خرق العوائد الفزيائية، ومن الخرق البسيط كالكلام على الخواطر عند الأولياء إلى الخرق الكبير كمشيهم على الماء.

لا جرم أن هذه الهالة من القداسة تصاحب الأسطورة التي صاحبت الإنسان منذ فجر الخليقة، لأنه مسكون بالخوف من المجهول من المستقبل من كل الظواهر الكونية التي تنبئ الإنسان بضعفه ففسرها تفسيرات متنوعة ومختلفة، راح يعتقد أن صوت الرعد هو للثور الذي يحمل الأرض على أقرانه. "ليس المقدس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها، بل هو عطية سرية، متى فاضت على الأشياء، أو الكائنات أسبغت عليها تلك الصفة"[1]

والسرية في الأشياء هي التي تعمل على الفكر البشري ليبحث لها عن معانٍ يهب بها لها حياة، وتظل هذه الأسرار خالدة متوارثة من جيل إلى جيل لاحق، ومن خلال التوارث يملأ الوجود بالرموز المختلفة، منها ما يدل على الطبيعة، الاجتماع، المقدس، الدين، العادات: "إذا كان المقدس مميزا بغموضه وازدواجيته، فإن الرمز ظل دائما حاملا للغز ومعنى ما فائضين، يتطلبان الكشف والإظهار"[2]

ليس في الكون ما لا يمكن أن يشكل سؤالا عن هذا المقدس الذي يرمز إلى مختلف التناقضات في ائتلافها واختلافها في ظهورها واضمارها، في طهرها ودنسها، هذا التناقض في مجموعه وأوصافه الداخلية والخارجية هي التي ألبسته كينونة أدبية– سردية – خيالية.

هذه الأنظمة المختلفة من الصنائع الإنسانية في مجالات الإبداع المتعددة، في أغلبها تنحو نحو الدين، لأن المخلوق مجبول بطبيعته إلى معرفة القوة الخارقة التي تسيره، وتتحكم في عالمه هذا

---

[1] المرجع نفسه، ص 37.

[2] نور الدين الزاهي: المقدس الإسلامي، م.م.س، ص 07.

المجهول والمحيّر يدفع الإنسان إلى اقتراف المثل، فيرنو إلى تبني أقنعة يسيج بها حياته، ويتلبد بها عن المألوف، كما تغيب عنده بعض الشياء في معيشة، كالإله والغيبيات، والميتافيزيقا.

"يتجلى المقدس في الطقس على شاكلة معيش مرئي، ...يتحول المقدس إلى فضاء معلن، ونظام مادي رمزي"[1]

تشير الأسئلة الأساسية المثارة حول المقدس الذي يحمل أشكالا رمزية متنوعة إلى جعله (الرمز) موضوعا مقترنا ولصيقا بالمجتمعات والثقافات العتيقة، وإن كانت المجتمعات المتمدنة تستحضره بأشكال وألوان جديدة، لأن موضوع المقدس، الرمز، والأسطوري من المعالم الأساسية التي تحمل المعنى الجوهري في علاقة الإنسان بذاته ومحيطه، إنه تجربة حياتية ووجودية للإنسان في علاقته بالمجتمع.

"لا يطرح المقدس إذن مشكلة تعريفه فقط، ولكن مشكلة تعريف ما يفترض أنه متعارض معه ومضاد له، الأمر الذي يثير السؤال عن فعالية المنهجية الوضعية التي تفترض استقلالية الذات في بمنطق ذاتها الثقافية ومرجعياتها الدينية. [2] ورسم موضوعها، بينما هي في واقع الأمر متورطة في رسم معالم مقدس محكومي.

يعد الزمن من أهم الظواهر الفنية التي تلقت الانتباه في التجربة الشعرية والاجتماعية وحتى في الممارسات الدينية المختلفة، بوصفه أداة للتعبير. وفي هذا الشأن نجد مفهوم "الرمزية" يشتمل على مضامين عديدة عند سائر الأمم. ولا يكاد يجزم دارس أن الأصل الذي يرتكز عليه مفهوم "رمز" هو الصوت الخفي الذي لا يكاد يفهم، وكأنه ضرب من الألغاز وذلك ما دلت عليه الآية الكريمة

---

[1] المرجع نفسه، ص 09.

[2] المرجع السابق، ص 18.

"قال ربي اجعل لي آية قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا واذكر ربك كثيرا وسبّح بالعشي والابكار"[1]

مرد الأمر وغايته أن سبب محادثة الناس بالرمز لتحقق المعجزة الإلهية يذهب إمام المفسرين الإمام الطبري "أنه لم يكن منع الله سيدنا زكريا للكلام لآفة، ولكنه صنع محاورة النماس، وكان يقدر على ذلك، ثم استثنى الرمز، "إلا رمزًا" وهو استثناء منقطع والكلام المراد في الآية هو النطق باللسان لا الإعلام بما في النفس، والرمز في اللغة حركة تغلف ما في نفس الرامز بحركة أو حاجب أو غير ذلك.

وجماع الأمر أن الرمز هنا يرتد إلى حقيقة الأولى، إذ أن "Sumbolien" تعني الحرز والتقدير، وهي مؤلفة من "Sum" بمعنى مع و "Bolien بمعنى حرز ، والعنصر المشترك بين سائر الاستعمالات هو أنه يعني شيئا ما ويشير إلى أشياء عديدة أخرى، مع عدم إغفال مستوى الدلالة.

استناد على ما تقدم يتضح أن الرمز هو أساس في الكلمة التي ترمز لمعاني أشياء حسية أولا، ثم تجريدية متعلقة بمرتبة أعلى من مرتبة الحس.

"الكلمات المنطوقة رموز لحالات النفس، والكلمات المكتوبة رموز للكلمات المنطوقة"[2]

ينشق الرمز على المجاز اللغوي في إيحاء تخلّقه لتلك الصور المتداعية والقداسة المركبة في أسرار ظواهره الفنية، لأنه بشكل ما انحراف على مستويات اللغة واستعمالاتها المختلفة وخاصة في الكلام بالرمز والإشارات دون النطق وأعمال جارحة اللسان.

---

[1] آل عمران الآية رقم 41.

[2] محمد فتوح احمد : الرمز والرمزية في الشعر المعاصر دار المعارف، القاهرة، ط2، 1978، ص33.

ويشير علم النفس أن الرمز يفهم منه "أنه نتاج الخيال اللاشعوري وأنه أوّلي يشبه صور التراث والأساطير"[1] بمعنى مختلف عن توظيفات اللغة، فإنه في عالم السلوكائية انتاج الرغبات المكبوتة والباطنية تحت الرقابة الاجتماعية والأخلاقية والنفسية.

لقداعتنى فلاسفة التحليل النفسي بالرمز وتوصلوا إلى أنه في الغالب مستمد من حقول الدراسات اللغوية، التي تؤسس له ويرتكز عليها، ففرّقوا بين الرمز والإشارة، ذلك أن الإشارة تعبير عن شيء معروف معالمه محدودة في وضوح، إذ الملابس الخاصة بموظفي السكك الحديدية مثلا، إشارات وليست رموز.

والرموز أفضل طريقة للافضاء بما لا يمكن التعبير عنه، وهو معنى لا ينصب بغموض وإيحاء، بل والتناقض كذلك.

أما على المستوى الأدبي، فاللغة قاصرة لا محالة عن التّعبير عن عالم الإنسان بأكمله، ولما كانت اللغة غير قادرة على توصل كل شاعر أو ناقد ومبدع من خلال إنجازاته فتفضح اللغة نفسها وتصير في هذه الحال ساذجة، لأنها عرّتْ المعنى والدلالة، فلا يكلف القارئ نفسه عناء التفكير ولا يبذل طاقة معرفية لفهم المقصدية، فيفقد لذة المتعة والغبن المعرفي الذي تحدثه القراءة "لهذا تطلع الشعر الحديث إلى أمور أكثر إيحاء وكثافة فاهتدى إلى الرمز الذي ينبثق من اللغة التي تتجاوز الواقع القاموسي"[2]

---

[1] المرجع نفسه، ص 36.

[2] ناصر بعماش، النص الشعري النسوي العربي في الجزائر، دار النشر، حلب، الجزائر، 2007، ص 100.

وكأنه الترميز والإلغاز في الشعر الحديث حالة شعورية مقصودة تُعنى بالقارئ، وترفع من قيمة الأثر الأدبي، وتجعل اللغة أرفع دلالة من الساذجة التي لا تحيّر القارئ ولا تحرق أفنان فكره بسرّ الاكتشاف والبحث عن الهارب والمطارد في التوظيف الإبداعي.

إنها "تجربة ذات طبيعة خاصة، تجنح حول الايغال والاستبطان والشف والشمولية والمغايرة واللاتحدد، الانفعالية والكثافة والغموض، التعقيد والتعدد، واللاواقعية"[1]

يلجأ المبدع إلى توظيف الرمز وكل رموز دالة على معان مختلفة يتوسل بها ليصل إلى مقصديته بأيسر السبل، والمتلقي الذي يدرك المعنى وفق الملفوظات الرمزية هو متلقي وقارئ حذق.

استنادا إلى ما سبق نستنتج أن الرمز ليس هو الإشارة التي تعبر عن أشياء محددة بعينها، إنما تلك الألفاظ التي تتحول إلى أدوات لغوية، تدل على مدلولات تترك أثرا في الواقع الإنساني، كالأسطورة برموزها المختلفة (تسهم في تشكيل تجربة الشاعر على نحو مؤتلف مع مكونات النص الفني.

وأيا ما يكن الأمر فإن اللغة حيث تأخذ مفرداتها دلالات مختلفة في المتون الشعرية التي كساها الشاعر بحلة من الرموز تصبح متجاوزة السهولة والسذاجة وترقى إلى الأسطرة والرمزية "وقد صنف الرمز إلى قسمين:حيث جعل الأول حكاية رمزية وذلك بتوظيف الرموز التاريخية، كآدم وإبليس وقابيل وهابيل وأيوب وعنترة وأبي زيد الهلالي.

---

[1] إبراهيم رماني: الغموض في الشعر العربي الحديث، دوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، ص 273.

أما الثاني، فيخصُ الرموز الفنية التي هي كونية تتسع لسائر المقامات وتدل في سائر الحضارات على المعيش، الذي يفيض على المخلوقات بنعمة السماء أو الجذب، بنعمة الخلود أو الاندثار، منها الماء، الجبال، المطر، الموت، البحر، الظلام"[1]

يظهر من المرقوم أعلاه أن الرمز عام وخاص، الأول نجده حافلا في النصوص الشعرية التي ترنو للثورة. بينما الثاني ينحصر عند شاعر واحد، خاص باستعماله وحده لظروف خاصة به فلا يرقى لأن يعرف إلا من طرفه الرمزي في التوظيف الشعري يشير إلى ما يود الشاعر قوله دون أن يصرح به، يغمض ولا يوضح.

والجدير بالذكر والملاحظة أن الشعر العربي القديم لم يعرف الرمزية في استعارة. إنما– الر مزية– هي في ذلك الوقت ألوان من البيان (التشبيه، الاستعارة، الكناية) والتي لا يكثر فيها لغموض إلا في مواطن محدودة، لأن طبيعة الشعر القديم سليقية تميل إلى التكشف والإيضاح.

وقد يعمد الشاعر إلى استعمال (القناع) الذي قد يمثل شخصية تاريخية ينتقيها من تراث أمته حتى يصل الماضي بالحاضر ويعدّ القناع تجربة إنسانية تصهر الرؤية الشعرية في مقدرة الشاعر على صهر رموز، ضمن سياق التجربة الكلية، بهذا يمكن لعمله التأصيل حين تضطرب الرؤيا بين المبدع والقارئ.

"أما باقي الرموز "رمز المسيح" شاع في الشعر العربي إلى درجة راح فيها الشعراء يعلقون في كل أحوالهم: همومهم الذاتية وأحوالهم الشخصية وقضاياهم الدينية التي حملت من معاني العداء

---

[1] عمان حشلاف: التراث والتجديد في شعر السياب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1989، ص 209.

والتضحية في سبيل الآخر، ما لم تحمله شخصية أخرى لأنها تتصل بفكرة الصلب وهو الملمح الأساسي الذي أسقط عليه الشعراء معظم دلالاتهم الفنية"[1]

ففي رمزية الصلب: حالة اغتراب يعيشها الشاعر، لأن الغربة إحساس وليست تعبير بالكلمات والأسطورة أثقلت النصوص الإبداعية "سندباد"، شهرزاد، الغول"، العنقاء"، عشتروت"، آزيس"

من بين العلامات الرمزية التي لها أهمية كبيرة في حياة الإنسان منذ فجر التاريخ "الأسطورة" لأنها موروث الأمة، وموئل فكرها وهي مرتكز معرفتها المختلفة، بوصف هذه الأخيرة معبئة طاقات لا تحصى"وعلى الرغم من ظهور الأديان السماوية وعلى الرغم من ظهور العقلانية، فالأسطورة لم تندثر، حتى في أكثر الحضارات تطورا وعقلانية، بل استمرت تعبأ وتتطور وتظهر في مظاهر مختلفة"[2]

تستند الأسطورة في جوهرها على وقائع وهمية وقد تكون واقعية استند عليها السياسيون في كتابة التاريخ، والقادة في السيطرة عل العوام والخواص، والمشايخ لتنمية الأمل وتفرح الوجود للمؤمنين، وأهل علم النفس في تفسير العقد وحل عويص المسائل النفسية (عقدة أديب —الكترا- وعقدة الأمل المقتول"

وفي المجال الإبداعي نجد (شهرزاد- الغول- العنقاء) وكذلك (عشتروت وأورقيوس) ويعتقد بعض النقاد أن هذه الألغاز التي تحملها هذه الأساطير في كنفها تحمل أبعادا دلالية متنوعة، منها ما تدل على إظهار المقدس للنص حتى يستكن إليها الإنسان.

---

[1] ربيعة جلطي: تضاريس لوجه غير باريسي، دار الكرمل، دمشق، 1981، ص 52.

[2] جعفر بن الحاج السلمي: الأسطورة المغربية، دراسة نقدية ف المفهوم والجنس، مطبعة الخليج العربي/ ط01، 2003، ص 09.

"إن تعدد الدلالات والجهات التي تحيل عليها لفظة مقدس أو جدس "قدس" بشكل عام، يبرز أن المقدس الإسلامي ليس مفارقا مثلما اعترى ذلك ج. شلهود، بل هو متراتب وحاضر في الزمان والمكان والذوات"[1]

يعرف روني ويلاك "Rouny Willak" الأسطورة في نموذجها الحقيقي بأنها القسم الناطق من الشعائر والطقوس البدائية، وبمعناها الواسع أية قصة مجهولة المؤلف، تتحدث عن المنشار والمصير ويفسرها المجتمع ظواهر الكون والإنسان في صورة تربوية"[2]

لا ينكر لبيلب أننا نجهل تحديد ظهور أول أسطورة في تاريخ البشرية، فما علينا إلا أن نجزم دون قطيعة أن في البدء كانت الأسطورة، وفي غلس التاريخ كانت الأسطورة وفي قالبها صب الإنسان القديم "وعيه بالزمن والتاريخ واللغة والوجود والطبيعة ، وظل يفعل حتى استنبط الفلسفة والعلم والمعرفة، وكل أشكال التفكير العقلانية والتجريدية.

"ولكن ظهور هذه الأشكال من التفكير لم يؤذن بموت الأسطورة بل استفادت هذه الأشكال من وجود الأسطورة استفادة جمة"[3]

كانت الأسطورة في رمزيتها دلالة عميقة في معتقدات الشعوب، إذ من الأمم من كانت تقدس الأعياد وتقدم لها القرابين وتخضع للآلهة خضوعا تاما إلى درجة أنها كانت تقدم الجميلات عربونا وضمانا لحفظ وسلامة البقية وكم هي كثير القصص الأسطورية التي مجّدت التضحيات التي

---

[1] نور الدين الزاهي: المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، ط01، 2005، ص 09.

[2] روني ويلاك: نظرية الأدب ت: مح الدين صبحي، حسام لخطيب، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب. دمشق، 1972، ص 146.

[3] جعفر الحاج السلمي: الأسطورة المغربية، م.م.س، ص 09.

كانت الحسناوات تقدمنها من أجل ضمان قوت القرية أو البلد لأصحابه من الثعبان العملاق، أو الطائر العجيب.

لقد انتقل هذا التقديس والتبجيل للأسطورة التي تحمل في كنفها رموزا شتى ومتنوعة عن وعي بالمكان والزمان للأمم، وعن معتقدات راسخة وثابتة في تقديس وتبجيل الآلهة. غير أنها تعرضت "الأسطورة" في بدايتها لهجوم شرس وعنيف في زمن مبكر من تاريخها وأشارت عبارة "أساطير الأولين" إلى معتقدات الذين سبقونا في مدوناتهم "كتبهم" وفي عبادتهم "آلهتهم" التي كانت تمثل سر وجودهم في الأرض

لقد "كان المعبد أهم بناء في المدينة وأوسعها وأعلاها، وكانت المدينة كلها تعود في ملكيتها إلى كبير الآلهة الذي خصت به يوم خلق العالم، وفقا للاعتقاد السائد بين القادة الدينيين"[1]

هذه المعتقدات وغيرها كثير لا يسمح المقام بذكرها جميعا ثنيت دون شك أن الرمز الأسطوري ذو دلالة كبيرة جدا في الحضارة الإنسانية، فإذا قدست الأمم الأخر المعابد والكنائس وحمل التمائم والرموز المختلفة المعبّرة عن رمزية المقدس في سائر معتقداتهم، ففي الإسلام "هوجم القصص القرآني، بل القرآن من حيث هو كلٌ، وسمي "أساطير الأولين" والإسلام ما يزال ضعيفا "لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هنالك أساطير الأولين"[2]

لقد وقع تصادم معرفي بين من أطلق هذه التسمية على القرآن الكريم "أساطير الأولين" والأسطورة، لما تحمل من الأخبار وما فيها من وهم وخيال، وشخصوها مجهولون يمتلكون الخوارق، إضافة إلى خروجهم عن المألوف، عن الطبيعة البشرية، أما القرآن الكريم قصصه الصدق واليقين،

---

[1] س. كريمر ترجمة: نهاد خياطة اينانا ودوموزي – طقوس الجنس المقدس عند السومريين. منشورات دار علاء الدين ط04، 2006. ص 26.

[2] جعفر بن الحاج السلمي: الأسطورة المغربية، م.م.س ، ص 11

وكلام الله أزلي لا أسطور فيه ولا أساطير. "يستفاد مما تقدم أن المقدس في صورته الأولية البسيطة يشكل طاقة خطرة، خفية على الفهم، عصية على الترويض، شديدة الفاعلية، لذا كانت المشكلة التي تواجه من قرر اللجوء إليه تكمن في استمالة هذه الطاقة واستخدامها لمصلحته مع اتقاء الأخطار الملازمة باستعمال قوة يصعب إحكام السيطرة عليها إلى هذا الحد"[1]

هذه القوة الحارقة (القرآن الكريم) مثلت سلطة قضت على الأسطورة ومكنت من نظام آخر يستند إلى أحكام العقل في تمثل الأشياء، في معرفة الفروق بين الضار والنافع، وبين الحلو والمر وبين الحقيقة والخيال، بين الرمز/الصورة/ بين الأسطورة / الواقع فكان المثال الأوحد الذي يجابه هذه الخوارق وينزل بها إلى حقيقتها الاجتماعية هو المعتقد السليم.

كما تم توظيف الأسطورة كرمز يدل على عادات راسخة وأعمال لها معان متعارف عليها. توظف في الإبداع لتوقد معالم الفن والجمال أو للتعبير عن ما يختلج النفس من آلام دفينة وكآبة عميقة أو عكس ذلك عن انتشاء النفس وابتهاج الروح، وهذا التوظيف في الإبداع الاجتماعي يجمع بين خصائص جمالية أو اقتصادية أو سياسية أو نفسية أو فلسفية أو دينية "لكن غايتنا هي التنبيه على أن الأسطورة قد شكلت بأسماء ومظاهر متعددة، عنصرا بارزا من عناصر المعرفة العربية الإسلامية، ومكوّنا من مكونات الثقافة والحضارة"[2]

إن الرمز بشتى صنوفه وأشكاله المختلفة والمتنوعة (لغوي، ديني، اجتماعي، ثقافي، سياسي إلخ...) يمثل قوة خفية تثير فينا مبدأ التساؤل والحيرة، ونعد وننقب ونبحث عن دلالاتها ، نرغب دوما في معرفتها، نبغي التقرب منها وتملكها "والواقع أن المقدس يثير في نفس المؤمن نظير ما تثيره النار في

[1] روجيه كايوا: الإنسان والمقدس تر: سميرة رشا. م.م.س، ص 40.

[2] جعفر بن الحاج السلمي: الأسطورة المغربية م.م.س ، ص 14.

نفس الطفل من مشاعر، فالخوف من الاحتراق هو نفسه والرغبة في الإضرام هي نفسها، وكذلك الاضطراب أمام الشيء المحرم والاعتقاد بأن امتلاكه يجلب القوة والجاه، في حين أن الفشل يمني بالجراح ويورد الرد"[1]

أما التفكير الأسطوري فأساسه الحرس، الذي يعدّه رواد التحليل النفسي "الحاسة السادسة" أو ملهمة المعرفة" التي تقود السلوك الإنساني إلى الفضولية لمعرفة ما حيّرها وقدّ مضجعها فتروح باحثة عن الأشكال الغامضة، والرموز الملغزة وكيفيات اكتشاف محيّرها.

في هذا المنحى يورد الباحث عاطف جودة نصر رأيا يبرز فيه أن التفكير الأسطوري منغرس في الذات الإنسانية، تتوارثه الأجيال من بعضها بعض عن طريق السلوكات والمعاملات التجارية أو الثقافية، فيستقر عرفا، في عادات الأمم يدل على (خير أو شر، نماء/جذب/ثروة/فقر. عبادة/وثنية. و"في هذا الصدد فإن التفكير الأسطوري يقع أسير الحدس الذي يباغته، إنه يستقر في التجربة المباشرة، حيث يبلغ الحاضر المحسوس، من العظمة جدا يتضاءل أمامه كل شيء ، ولا يواجه الفكر الأسطوري بمعطياته ليقف منها موقف التأمل الحر وليفهم تركيبها وارتباطاتها"[2]

وقد أدى تطور الأسطورة إلى إعمال الفكر والبحث قُدما عن أشكال الرموز ودلائليتها ودواعي توظيفها واستعمالها أول مرة، وما السرّ في الرمز بصفة خاصة وطبيعة الثقافة والدينية بصفة عامة، ومن هم الأجناس الذين وظفوه توظيفا معينا، أدى ذلك كله إلى ظهور علم الأعراف الذي تطور وأدى إلى ظهور علم الأناسة الذي يبحث في إنسانية الإنسان وطبيعة ثقافته من حيث هي شبكة من العلاقات الرمزية والفكرية.

---

[1] روجيه كايوا: الإنسان والمقدس تر: سميرة ريشا. م.م.س، ص 58.

[2] عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط3، بيروت، 1983، ص 27.

وقصارى القول إن البحث في العلاقات البشرية يحيل بالضرورة إلى محاولة فك الرموز وكشف أسسها الأسطورية، مستعينا بمجموعة من العلوم، تساعده بطريق مباشر أو غير مباشر أحيانا "كاللسانيات وفروعها" "وعلم النفس" "وعلم العلاقات" "علم الاجتماع".

فقد حاولت هذه العلوم إماطة اللثام عن الرموز وخاصة في تعارضها مع الواقع، ومع المفكر فيه أي أن " أي تصور ديني للعالم يفترض التمييز بين المقدس /والدنيوي على قاعدة التعارض القائم بين عالم يتفرغ فيه المؤمن لأعماله بحرية يمارس نشاطا لا تأثير له على خلاصه الأبدي"[1].

لا يختلف اثنان في أن للمقدس خاصية جوهرية ثابتة وقد تكون عابرة لبعض الأشياء (العبادة) أو الكائنات الملك/ الكاهن/ الأمكنة/ المسجد- الكنيسة_المزار. المقبرة. المحرقة./ أو الأزمنة يوم الفصح/عيد المسيح/ عيد رأس السنة الميلادية/..، ليس المقدس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها، بل هو عطية سرية "كما أن الطائر المحلّق في الأجواء يتوقف ليبني عشه، والإنسان السائر يتوقف حيث يطيب له التوقف، كذلك الألوهة جعلت من الشمس مكانا تتوقف فيه"[2]. وقد تربك اليد الإنسانية بتدخلها في هذا الرمز، فتنتزع عنه رهبته وتسقط عنه هالة القداسة حين تفقده ميزته النوعية وتجرده من قدرته الخاطفة والمحيرة.

الرمز الأنثوي:

لقد اعتنى الإنسان منذ فجر الخليقة بالأنثى (زوجة. أختا. أما. صاحبة) وأولاه عناية عظمى، لأن الأنثى "في المعتقدات العتيقة" كانت رمزا للنماء والتضحية ودليلا على الخصب والانجاب، وقد يبحث لها عن القرابين وقدّمت لها الزُلفى، فكانت آلهة الخصب، رمزا للأرض المثمرة وسبيلا للتكاثر

---

[1] روجيه كايو: الإنسان المقدس، م.م.س، ص 35.

[2] المرجع نفسه،ص 37.

والتناسل، "فيتجلى المقدس في الطقس على شاكلة معيش مرئي، وبفضل الأضحية أو القربان، يتحقق الانجاز العلمي لهذا الطقس، ويتحول المقدس إلى فضاء معلن، ونظام مادي. ورمزي"[1]

وما يجعل المؤنث يقدس بدرجة كبيرة كونه يمتلك خاصية التجدد والتبدل، فيبدأ على عود ندرك أن الرموز التي تحتوي خاصية التأنيث، فيها معالم التناسل والتوارث

كما تعكس الصفة الإنسانية صبغة الانتشار فاسم "ليلى" له أبعاد حضارية، وهذه الرمزية التي يمتلكها ترتبط بصفة مباشرة "بالجمال الأنثوي" – "والليونة" و"الرهافة" والحب. والأنوثة المتدفقة من حناياه، حين تستخدم الأنثى هذه الأمم ليلى، ترمز به إلى أمور لا تدركها إلا المرأة ، أمّا إذا وظفه الرجل فإنه يماثل به تلك الحالة التي عاشها "قيس" عكس المرأة التي تقصد به إلى مناهضة أكبر القضايا ولبوس ألوان الوطن. لقد طغى هذا الرمز على الطبيعة الأنثوية لأنه يمثل بالنسبة لها " عالما مفتوحا تتجاذبه مجموعة من الفلسفات التي تنظر للمرأة من وجهة نظر متباينة، وفي كل الحالات تبقى "ليلى" جميلة بأنوثتها، رقيقة بمشاعرها صامدة بعزتها"[2]

إضافة إلى جلالة الرمز وقداسته في العالم النسوي نجده يحمل شحنات دلالية عميقة، تتعلق "بالمتعبدة التي كانت رابعة أخواتها قد تعشقت بطريقة فريدة غير مألوفة، رمزها مثالي "رابعة " لأنه عبارة عن نموذج للتقوى ورجاحة العقل، فصارت مثالا في الحب الإلهي الذي لا طمع فيه ولا تودد، لا خوفا من النار ولا حبا في الجنة، إنما تحب الله لذاته وحده، فاستحدثت بذلك قيما جمالية للمجتمع الذي كانت تحيا به.

---

[1] نور الدين الزاهي: المقدس الإسلامي، م.م.س، ص 09.

[2] ناصر معماش : النص الشعري النسوي العربي في الجزائر. دار النشر، دحلب، الجزائر 2007، ص109.

إنها بشكل من أشكال الامتثال الروحي رمز للنساء المناضلات ضد الشهوات ومنازع النفس، ثم ضد المادية التي تفنى بمرور الأيام، حتى ترفعّت نفسها وصارت مثالا للعفة والطاعة. "كأن العلاقة عكسية تماما، كلما جردت المرأة عقلها من الماديات وغطت جسدها من الثياب كلما غطت عقلها بالماديات إلى غاية انعدام الوازع الروحي"[1]

تعلو الأنوثة منزلة إذا اتصفت بطابعها الأليف وراحت ترنو إلى لمّ الشمل، والدعوة إلى الصلاح، حينها تصير حكيمة في الشدائد، فيرمز لها في هذا الوضع بأنها "سيدة المقام". أما إذا تصرفت بنفسيتها النارية التي تقصي الروحانيات وتقدس الماديات ولم تحتجب عن المعاصي فإنها تصير رمزا للشر وحبلا للمعصية.

رمز الأولياء:

أجمع أهل العلم والمعرفة أن الأولياء هم أولوا كرامات وهم الأقدر على خرق النظام المألوف، لأنهم يمتلكون التقوى والإخلاص والتفاني في الامتثال لأوامر الله عزّ وجلّ، ما يؤهلهم لامتلاك جزء من أنوار النبوة .

لا جرم أن الولاية درجة إلاهية يخص به الله عزّ وجلّ من أحبّ من خلقه، هذه المرتبة العرفانية تؤهل الولي للاتيان بأشباه المعجزات، فنزعم في أعرافنا وعاداتنا اليومية أن أهل النوايا الخالصة هم "الأولياء" لهم كرامات تخدم العقيدة وقد ساد في العرف أن "الرمز هو من أسباب تحقق الخوارق وخاصة إذا صدر من أصحاب الكرامات وقد قصدوا به إلى خدمة الدين، فمنهم الذين يرعون المعتقدات.

[1] المرجع السابق، ص113.

لامندوحة من القول أن الولي الصالح له بعض المزايا على غيره من السواد الأعظم، إذ أن العاقر بلمسة منه "تصبح ولودا"والعاجز يصبح قادرا، ذلك إذا صيّرنا العادات سيدة في الحكم على هذا السلوك، وكتب المناقب حافلة بأخبار الأولياء الذين ينكر عليهم الفقهاء والعلماء كراماتهم."بل إن الصّوفية أنفسهم حاولوا وضع ضوابط تحد من هيمنة الخيال الصوفي، حتى لا تختلط الكرامة بالمعجزة والسحر."[1]

وترد عادةً بعض الكرامات إلى مسألة إجابة الدعاء، والرؤيا التي تسمو في الخبر إلى جزء من أنوار النبوة، وعلى الولي أن يعتقد بيقين أنه صاحب كرامة لصفاء سريرته ورده كل المسائل إلى القدرة الإلهية، وإذا أراد أمرا دنيويا أن ينادي ويهلل بالاسم الأعظم "الله حي" لتحقق له الخوارق.

[1] جعفر الحاج السلمي: الأسطورة المغربية. دراسة نقدية في المفهوم والجنس، ص 65.

الأسطورة والكرامة: أو الثنائيات الأنثروبو- دينية

مظاهر المخيال في الطريقة:

تتجلى مظاهر المخيال في اتحاد أعضاء المجتمع حول قضية واحدة أو موقف موحد وجدانيا أو فكريا، وفي حدة السلوك وردود الأفعال الجماعية المشتركة بشكل عفوي، هذا على مستوى الأفعال، أما على المستوى النفسي فإن أغلبية أفراد المجتمع يمتلكون نفس الصور النمطية لمجموعة من الأمور، ونفس النماذج الكثير من الشخوص والأشياء، ونفس التمثلات والأحكام المسبقة، وكلها تكسب صبغة الاستمرارية بل القدرة على التحول إلى قيم معيارية ثابتة في الذاكرة، ويكون من العسير تحديد الاتجاه العام للناس بإغفالها وفي هذا الصدد يقول محمد نور الدين أفاية: " الصورة النمطية باعتبارها رمزا (كتمثيل ممكن يولد دلالات متعددة)

ولكن بوصفها علاقة تحيل بطريقة آلية على معنى واحد وتأويل واحد ممكن"[1] ولذلك فهي موجهة من المجتمع المتنامي تاريخيا إلى كل الناس في الحاضر، بكم من التمثلات المكثفة، والمعلومات المثيرة للاهتمام دون تساؤل، كمسلمات واقعية حية فياضة بالأفكار والمشاعر والمواقف، تبدو من خلالها الصورة النمطية كما لو أنها ذاتية.ضل الفرد من أجلها وادعائها ابداعيا. والتمسك بها بكل مصداقية عقلية وقوة وجدانية. إذن فهي تتحكم في الخلفية المعرفية للذات المدركة، ومشاعرها، إنها أحد عناصر العالم الخارجي المكون من الأشياء الفزيائية إلى جانب الرموز الدالة على قصرية الإنسان التاريخية، وأحد مكونات العالم الداخلي التي تساعد على حيويته بتوجيه ردود الأفعال وتحديد التوقعات المشتركة، وإنتاج القوالب العقلية المميزة للذهنية.

ومن مظاهر المتخيل الجمعي، أنه مشروع المجتمع البديل المقبول المرغوب فيه بشدة عبر التاريخ، ومنه تولد جميع الأقوال والأفعال والمواقف والسلوكات الفردية والجماعية محققة بذلك انسجاما وتناغما يشد الجماعات المنخرطة فيه، إنه الوحدة

---

[1] محمد نور الدين أفاية_الغرب المتخيل_ ص 23.

والتجانس النوعي الناتج عن تظافر معطيات الجغرافية والتاريخ، والتفاعل مع تطلعات الجماعات وأحلامهم وآلامهم، فلا مانع من النظر إلى المتخيل على نحو مخالف للأوائل الذين رأوه امتدادا لمادة خيال التي تعني الوهم والكذب إنه عكس ذلك فهو يعبر عن كينونة لها حقيقتها المستقلة المتمنرة. فالمتخيل الجمعي يعبر عن حاجة طبيعية بيولوجية للمجتمع، كلما تمت تلبيتها انطلقت بشكل دينامي من جديد فهي رغبة تسعى إلى تجاوز الواقع والحاضر باستحضار الماضي وتوجيه المستقبل.

الممارسة الصوفية والتحولات التاريخية:

بانهيار المؤسسة السياسية "الدولة" بسقوط دولة الموحدين، تفككت منطقة المغرب العربي إلى ثلاث كيانات سياسية لم تلبث أن أصابها الضعف، بسب الصراعات المستمرة والحروب المستعرة فيما بينها، فانهارت بدورها هي الأخرى، حيث انحسر تحكمها في أخريات أيامها على عواصمها وضواحيها، بل أن الدولة الزيانية مرت بفترات فقدت فيها السيطرة حتى على عاصمتها تلمسان، والدولة المرينية لم تكن مسيطرة على إقليم المغرب الأقصى بمفردها، بل كانت تنافسها علية سلطة أخرى موازية هي سلطة الدولة الوطاسية، وفي تونس فغن السلطة الحفصية كانت معرضة دوما للانقسام حيث ثار أكثر من مرة حاكم إقليم بجاية على السلطة المركزية، وتمكن من الوصول إلى الحكم المركزي في تونس[1]، في خضم هذه الأوضاع الداخلية المضطربة لهذه الكيانات السياسية، التي كانت تغذيها الصراعات المحتدمة فيما بينها تواصل تفكك البنى السياسية وانهار هذه الدول الذي كانت لها آثار سلبية انعكست على البنية الاجتماعية القبلية.

لقد صاحب هذا الوضع المتدهور تطورات وضع خارجية في الجوار على جانب كبير من الخطورة على الضفة الشمالية للبحر المتوسط، تمثلت في حركة الكشوف الجغرافية التي حرمت المنطقة من موارد اقتصادية هامة كانت تجنيها

[1] خالد محمد: القصص والتاريخ المركز الوطني للأبحاث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ، الجزائر، 2005، ص 58.

من التجارة ما بين القارات عبر الصحراء كوسيط بين القارتين الإفريقية والأوربية، إضافة إلى تدفق موجات المجهرين للأندلسيين وقد أدى حرمان المنطقة من موارد اقتصادية كبيرة وارتفاع عدد السكان بسبب النزوح الكثيف الأندلسيين إلى زيادة تأزيم الوضع وتعقده اقتصاديا واجتماعيا في المنطقة[1].

في خضم هذه التحولات الكبرى المضطربة التي تواصلت على مدى ثلاثة قرون، بدأت الحركية الصوفية في الظهور بالمنطقة في القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي بصورة فردية، حيث ظهر في بداية هذه الفترة كبار رجال التصوف كابن النحوي وسيدي بومدين وغيرهما من كبار رجال الحركة التي عرفت انتشارا كبيرا في القرن الموالي الذي تبلورت فيه الظاهرة بشكل واضح، وتميزت بالممارسة الجماعية للتصوف بنوعية العقلي "للنظر" كممارسة نخبوية وقد مثله كل من محي الدين ابن عربي، وابن سبعين، والششتري وغيرهم، والعملي التطبيقي الذي يمثل ممارسة العامة للتصوف الجماعي المنظم، الذي عبر عنه ومثله أحسن تمثيل أبو الحسن الشاذلي وتلاميذه من بعده بتأسيسهم للطريقة الشاذلية، التي ستتفرغ عنها أغلب الطرق الصوفية في المغرب العربي، وفي آخر هذه المرحلة انتشرت وطغت ممارسة التصوف العلمي الجماعي المنظم في الطرق الصوفية على حساب التصوف النظري العقلي النخبوي الذي عرف انحصارا شديدا، حيث لم تعرف نهايتها رموزا كبارا للتصوف مثل الذين عرفتهم إبان ازدهارها، وقد شهد هذا القرن نشوء الطرق الصوفية الكبرى في المنطقة وهي الشابية في تونس والزروقية في الجزائر والجزولية في المغرب.

إن التحولات الكبرى لمجتمعات المنطقة الناتجة عن الانهيار الشامل للبنى السياسية "للدول" وتحت ضغط الأزمة الاقتصادية نتج عنه تفكك البنى الاجتماعية "القبائل" السابقة وانهيارها التام، مما أدى وبصورة نهائية إلى التلاحم بين

---

[1] عبد القادر جغلول مقدمات في تاريخ العربي القديم والوسيط ، ترجمة فضيلة الحكيم دار الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1982، ص 82/81.

العصبية القبلية والولاية الدينية "بالمفهوم الخلدوني" لاستحالة الاعتماد على الرابط الدموي الحقيقي أو الوهمي، كأساس العصبة القبلية، لتنوع العناصر التي تتكون منها القبائل المشكلة حديثا "عرب وبربر" على أنقاض القبائل القديمة بالمنطقة الأمر الذي أضاف قوة للعصبية على القوة التي كانت لها، فاسحة بذلك المجال لبروز قوى رمزية روحية على مسرح الأحداث لصناعة تاريخ المنطق، مجسدة في مؤسسة الزوايا الطرقية، باعتبارها ممثلة لهذه القوى الجديدة الناهضة، وبذلك صارت الكرامة الصوفية المنبثقة عن الولاية الدينية لأولياء الله ذو النسب الشة ريف المنبثق من آل البيت، بديلا عن العصبية المجردة في التأثير على مجرى الأحداث التاريخية.

إن هذا التحول قد أدى إلى تكيف مجتمعات المنطقة للدخول في مسرح الأحداث التاريخية وللمساهمة في صناعة تاريخها مع المؤسسة الطرقية التي أصبحت تحتل الصدارة في هذا الميدان، وبحل المعضلة التي قد تنتج عن ازدواجية الانتماء للقبلية والولاء للطريقة، في هذه المرحلة التي عرفت بداية تشكل القبائل الحديثة، محدثة بذلك قطيعة مع التركيبة القبلية القديمة بالمنطقة. وقد تمثل هذا التكيف بأن أصبحت ركيزة هذه القبائل مبنية على الولاية الدينية والنسب الشريف للجد المؤسس "أولاد سيدي" بدل العصبية القبلية وحدها، مثلها في ذلك مثل الطريقة الصوفية، وهذا التحول سمح للفرد بالانتماء للقبيلة والطريقة الصوفية في أولاد نايل المنسبين إلى سيدي نايل، كجد مؤسس، وفي نفس الوقت هم إخوان "مريدو" الطريقة الرحمانية، وكذلك الأمر بالنسبة لأولاد امحمد السايح، وأحباب "مريدو" الطريقة التجانية...إلخ.

إن هذا التكيف سمح بدخول المجتمعات المغاربية في مسرح الأحداث السياسية التي صنعت التاريخ المغاربي الحديث، منذ القرن التاسع الهجري، الخامس عشر ميلادي، عبر هذه المؤسسة الدينية ذات الأبعاد المتعددة الثقافية التربوية، والسياسية الاقتصادية... إلخ، حيث نجد أحد مريدي الطريقة الجزولية،

وهو الذي قاد المقاومة ضد الغزو الإسباني والبرتغالي للمغرب، بعد اعتذار الشيخ الجزولي عن قيادتها، رغم طلب السكان وإلحاحهم عليه في قيادة الجهاد ضد الغزاة، وذلك بتقديم تلميذه عبد الله المبارك مؤسس الدولة السعدية التي واصلت الجهاد ضد الاحتلال الإسباني والبرتغالي للمغرب، ونفس الشيء حدث في تونس، حيث قاد المقاومة شيخ الطريقة الشابية الشيخ عرفت الشابي ، وفي الجزائر نجد سيدي أحمد بن يوسف بموقفه الداعم للأتراك في محاربة الوجود الإسباني[1].

لقد سمح هذا التكيف كذلك بتغلغل هذه المؤسسة في مفاصل بنى المجتمعات المغاربية ذات النظام القبلي والتموقع فيها، ولعب أدوار متعددة في مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتربوية والفكرية... إلخ، لملء الفراغ الناتج عن الانهيار الذي عرفته مجتمعات المنطقة في هذه الفترة.

بالرغم من الدور الهام الذي لعبته القيادات الروحية لهذه المؤسسة، فإن ملاحظة جديرة بالتسجيل، تتمثل في الانكفاء على الصعيد التاريخي للولي "المرابط" مؤسس القبيلة أو القرية لصالح القطب المؤسس الطريقة الصوفية بالغياب شبه التام لهذه القيادات على متن المدونة التاريخية، رغم انغماسها في الأحداث التي مرت بها مجتمعات المغرب العربي، التي عرفت هذه الظاهرة حيث لا يمثل العدد الذي خلدته المدونة التاريخية التقليدة والتراثية، إلا الاستثناء الذي يثبت القاعدة حيث تمتلء المنطقة بالأولياء على مختلف درجاتهم، حتى صار لكل قبيلة وليها الذي تفاخر القبائل الأخرى، ونفس الشيء بالنسبة للقرى والمدن، بل لا يمكن التعرف عليهم إلا من خلال ما خزنته الذاكرة الجماعية يتناوله أفراد المجتمع شفاهيا، أما العدد القليل الذي خلده التاريخ، واحتفظ به في مدونته، وأشرنا إلى أمثلة منه سابقا، فإن ما يجدر ملاحظته هو أن موقعهم من الأحداث التاريخية، وموقفهم منها سلبا أو إيجابا تأييدا أو معارضة، هو الذي سمح بالتعرف عليهم

[1] محمد حاج صدوق: مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 10_89 ، ص 104/103 أما فيما يخص كل من: الجزولية بالمغرب، الشابية بتونس، أنظر ألفريد بل ، الطوائف الدينية في شمال إفريقيا. ص 431/430/429/428/426.

تاريخيا، وتحديد الفترة التي عاصروها والأدوار التي قاموا بها في صنع الأحداث التاريخية، بالتأثير عليها أو المساهمة فيها، أو من خلال أثارهم العلمية المدونة التي تركوها خلفهم، هؤلاء قلة بالنظر لغيرهم ممن لم يترك أي أثر.

وانطلاقا مما سبق فإن المرء يجد نفسه أمام تاريخين، أحدهما عام مدون في مقابل تاريخ آخر موازي تطبعه الرمزية والشفهية "تاريخ كرامي" تحتل ضمنه سير الرموز الروحية بشخصياتها ممثلة في الأولياء حيزا كبيرا ضمن الركام الثقافي والحضاري للمجتمع ينتقل مشافهة عبر الأجيال المتعاقبة في المنطقة.

الممارسة الصوفية وآليات التغلغل في البنية الاجتماعية:

إن المفارقة التي يجد المرء نفسه أمامها، هي الكيفية التي خلدت بها هذه الرموز وبقيت حية في وجدان أفراد المجتمع. وتتمتع بهذه الهالة من التقديس والتبجيل والاحترام بشكل خرافي، يفوق ما حظيت به بعض القيادات والرموز التي خلدها التاريخ السياسي والثقافي المكتوب، وخاصة في الأوساط البدوية والريفية التي تتميز بغلبة الطابع الشفاهي على الكتابي في تداول ثقافتها، بل الأمر تجاوز هذا الحد إلى درجة أن كل القبائل الريفية منها والبدوية، تولي أهمية كبيرة لهذه الرموز من خلال الاحتفاء بها وإحياء مواسمها والسؤال المطروح هو لماذا احتلت تلك الرموز هذه المكانة؟ وما مصدرها؟ خاصة إذا علمنا أن القبائل المغاربية الحديثة التي تشكلت ابتداء من القرن 15م هي مزيج من البربر العنصر الأصلي للسكان في المنطقة، والعنصر العربي، خاصة بعد التواجد الهلالي بها، إضافة إلى مهجري الأندلس، الذين شكلوا جميعهم المورد البشري للقبائل الراهنة بالمنطقة.

إن المعطيات التاريخية والتراثية والثقافية جميعها ترشدنا إلى أن القبيلة البربرية في المجتمع المازيغي القية جميعها ترشدنا إلى أن القبيلة البربرية في المجتمع المازيغي القديم، كانت تحتفي بالفرسان المحاربين، وتكرمهم بوضعهم في

المكانة المرموقة بين أفرادها، كون المجتمع الأمازيغي، كان دائما في مقاومة الغزو الأجنبي الذي كان عرضة له باستمرار.

أما القبيلة العربية في المنطقة وهي خليط أمازيغي عربي، فإن موروثها الثقافي والتاريخي، سواء البربري السابق ذكره أو العربي، هذا الأخير المترسب من خلفيتها العربية الذي حملته معها عند نزوحها إلى المنطقة من الجزيرة العربية، هذا الأخير المترسب من خلفيتها العربية الذي حملته معها عند نزوحها إلى المنطقة من الجزيرة العربية، هذا الأخير لا يمكننا بالقدر الكافي تفسير هذه الظاهرة، لأن المعطيات والمعلومات التاريخية بشأنها، تفيد بأن الشخصية الأكثر حضورا فيها هي شخصية الشاعر،ة حيث كانت القبيلة العربية تحتفي بميلاد "بروز" الشاعر لديها، وتفاخر به غيرها من القبائل.

إذا كان التراث الثقافي، والخلفية التاريخية، لأي من القبيلتين العربية والبربرية لا يمدنا بالمعطيات والمعلومات الكافية لتفسير المكانة التي تبوأتها القيادات الروحية في التركيبة الاجتماعية في المنطقة. فما هو السر الكامن وراء هذه الظاهرة؟ ولماذا تم التحول من الاحتفاء والتقدير والتبجيل لشخصيات رمزية عاشت قبل 5 أو 6 قرون لا يمكن لها حتى تحديد تاريخ الفترة التي عاشت فيها أغلب هذه الشخصيات بدقة.

إن الإجابة على كل هذه الأسئلة والتساؤلات المطروحة، تضطرنا إلى الاستعانة بالميدان، وما يمدنا ويزودنا به من معطيات ومعلومات إنثروبولوجية وتاريخية، حول هذه الشخصيات الروحية، من جهة والعودة إلى الوراء من جهة أخرى، للاستعانة بالتاريخ والسير، التي يمكن على ضوءها تفسير المعطيات الميدانية المتوفرة لدينا تفسير المعطيات الميدانية المتوفرة لدينا.

إن تغلغل الدينية في نفوس أفراد المجتمع، والإيمان الذي يغمر قلوبهم، ادى إلى استلهام سير وقصص الأنبياء عليهم السلام، وإسقاطها على الأولياء، ولعل

هذه المقارنة، تضيء وتفسر لنا ما نذهب إليه، من خلال الأداور التي أدوها، والوظائف التي قاموا بها، وذلك اعتمادا على ما ترسب في الذاكرة الجماعية لأفراد المجتمع، ويتم تداوله مشافهة

أ- إن دور الأولياء في العمران البشري من خلال تأسيس القبائل والقرى والمدن، يشبه إلى حد بعيد قصة سيدنا إبراهيم في تأسيسه مدينة مكة المكرمة، فقد فجر الله ماء زمزم بين رجلي سيدنا إسماعيل، بعد ما تركه والده النبي إبراهيم عليه السلام، التي لا ماء ولا شجر، مع أمه هاجر، بناء على طلب إلهي، ثم قام النبي إبراهيم بمعية ابنه إسماعيل عليهما السلام ببناء الكعبة بأمر إلهي كذلك، حيث نلاحظ أن الماء، ومكان العبادة، هما العنصران الأساسيان للعمران، ونجد أن هذه الظاهرة تتكرر مع الأولياء الذين ينحدرون من سلالة النبي محمد عليه الصلاة والسلام "أشراف" ويمتازون بالعلم الديني، وأول عمل يقومون به، عند حلولهم بأية منطقة، هو وفير الماء بحفر بئر أو فقارة، وبناء مكان للعبادة والعلم. إن هذا الدور الذي يؤديه الأولياء، هو إحياء لسنة النبي إبراهيم عليه السلام، الذي قام بتعمير منطقة الحجاز، ببناء الكعبة، كنواة لتأسيس مدينة مكة، كامتداد لرسالة آدم في الحياة المتمثلة في العمران. فالأولياء هنا يقومون بمواصلة رسالة آدم عليه السلام، مرورا بالنبي إبراهيم التي هي واجب ديني، يجب القيام بها استنادا للنصوص الدينية، فتأسيس العمران عن طريق المعجزة، وحي بالنسبة للنبي، وعن طريق الكرامة كشف وإلهام بالنسبة للولي، وكلتاهما إلهية المصدر، وحتى الذين لم يقوموا بأي دور في تأسيس العمران، كأولئك الموجودين في المدن والحواضر القديمة، فقد أسند إليهم دور الحماية، من خلال إصباغ بركاتهم عليها وكرماتهم ، ضمانا لاستمراريتها، مثل سيدي عبد الرحمان بالجزائر، سيدي الهواري الذي كانت وفاته بعد غضبه، سبب

الاحتلال الاحتلال الإسباني لوهران، وسيدي بومدين بتلمسان، التي يشبه وضعها ومدينة يثرب بعد هجرة الرسول عليه السلام.

ب- إن حيازة الأولياء للشرف من خلال اتصالهم بالرسول صلى الله عليه وسلم عبر سلسلة النسب، يعني أنهم ينحدرون من سلالة النبي إبراهيم مرورا بالنبي اسماعيل جد الرسول عليه السلام، والعرب المستعربة "العدنانية" إن انتماء العرب المستعربة إلى النبي اسماعيل رغم أنه عاش بين أفراد قبيلة عربية نزحت إلى المنطقة وارتبطت معه بالمصاهرة والجيرة إلا أنه سرعان ما تحول إلى الجد الأعلى المؤسس للجموعة العدنانية فإنا نجد نفس الظاهرة تتكرر مع الأولياء الذي غالبا ما يجدون المنطقة التي نزحوا إليها مأهولة بالسكان هم غالبا من البدو فيجتمعون حول المنشآت التي أقامه أولياء، ويرتبطون معهم بالمصاهرة في الغالب الأعم وبالتدريج يتحولون في الغالب الأعم وبالتدريج يتحولون إلى أجدادهم المؤسسيين لجماعتهم البشرية قبيلة أو قرية، وتجسد شعيرتي الحج وعيد الأضحى، التي يحييها المسلمون كل سنة، احتفاء بذكرى الجد المؤسس، لتوطيد صلة الانتساب هذه، أو ليس النبي إبراهيم هو أبو المسلمين حسب التعبير القرآني "ملة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين" الآية الأخيرة من سورة الحجّ. فالرسالة التي يقوم بها النبي هي نشر دين المكلف به الله والولي ينشر العلم وهو فريضة منه أيضا

ج- الغياب الشبه الكلي لأنبياء والأولياء في التاريخ المكتوب، حيث لا نستطيع تحديد الفترات التاريخي التي عاصرها معظم الأنبياء والأولياء إلى العدد القليل منهم بالرغم من البصمات التي تركوها في مجتمعاتهم والتاريخ الديني يزخر بالمئات منهم حيث نجد تاريخين للمجتمعات التي عرفت الرسالات السماوية تاريخ مدوّن "رسمي" وتاريخ موازي كرامي "ديني"، وهي نفس الصفة التي تنطبق على الأولياء، بل وحتى الذين دوّن تاريخ أسماءهم، وحدّد فترة التي عاشوا فيها، فقد تم وضع تاريخ شفاهي موازي لحياته، يشبه أو

يختلف قليلا أو كثيرا، عن السجل الذي احتفظ لهم به التاريخ المكتوب، مثل تلك المرويات عن سيدي عبد الرحمان الثعالبي، وسيدي أحمد بن يوسف المليانـي... إلخ.

د- ويبقى الخلاف الجوهري بين الشخصيتين، أن الرسول ومثال، ذلك سيدنا إبراهيم رسول الله ومؤيد بمعجزاته، مكلف بنشر الدين الذي اختاره الله لعباده، والولي شخص وهبه الله ببعض الصفات الخلقية والأخلاقية وأيده بكراماته، مكلف بنشر العلم، والتثبيت الديني في نفوس المؤمنين، وتربيتهم على سلوك طريق المستقيم الذي ارتضاه الله لهم ولكنه لا يبلغ درجة النبوة بكون الأولياء المسلمين، يؤمنون بأن الرسول محمد عليه السلام هو آخر الأنبياء ومعهم إلا ورثته، استناد لقوله صلى الله عليه وسلم "العلماء ورثة الأنبياء" وقوله أيضا "علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل. والخلاصة فإنه من خلال هذه المعطيات، يمكن لنا تفسير ظاهرة تقديس الأولياء في منطقة المغرب العربي، المعروف منهم تاريخيا والمجهول، ناتج عن الدور الذي أدته هذه الرموز في تأسيس وإقامة العمرن، بدويا كان أم حضريا، أو بضمان الحماية والاستمرارية، بالنسبة للمراكز العمرانية الحضرية القديمة، كما أكدنا ذلك فيما سبق. إضافة إلى تكيف عناصر من ممارسات دينية قديمة، كانت سائدة بين سكان المغرب القديم، ممثلة في ما تسرب من بقايا طقوس العبادات التي كانت منتشرة بالمنطقة، كما وردت الإشارة إليها لدى هيرودوت، عند تناوله للغرامنت، الذين كانوا عندما يهمون بإنجاز عمل ما، يقضون ليلة نياما عند أضرحة القبور فيما يشبه الزيارة لأضرحة أولياء، من خلال الروايات التي جمعها حولهم، والتي تفيد بظاهرة عبادة الأسلاف.

وقد أدت هذه الملاحظة بكثير من الباحثين، في ظاهرة تقديس الأولياء بالمنطقة، إلى تفسير هذه الظاهرة بكونها من بقايا العبادات القديمة المترسبة تحديدا، نتيجة شيوع تقديس بني الإنسان خاصة الأسلاف بين سكان المغرب، ورسوخها لديهم،

وقد تواصلت، ولكن بعد تكيفها مع الأوضاع الجديدة للمجتمع المغربي بعد اعتناقه الإسلام[1]، وانتشار التصوف، فأصغت عليهم الكرامة الصوفية حتى لا تتعارض وتتناقض مع التعاليم الدينية، دون الالتفات إلى المؤثرات الحضارية الدينية، وذلك لأن إصرار هؤلاء الأولياء على الانتساب إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام، ينبئ عن رغبة في التأصيل الحضاري، فالنبي إبراهيم قبل أن يكون رسولا من الله لتبليغ رسالة التوحيد لعباده، فهو أولا ابن حضارة بلاد الرافدين، والانتساب إليه يعني الانتماء إلى هذه الحضارة، ومما يزيد في وضع مقولة بقايا العبادات القديمة، ومنها بالتحديد تقديس الإنسان محل شك، وتساؤل مشروع، وهو هل كل الشعوب الإسلامية التي تنتشر بها ظاهرة الممارسة الصوفية، كلها تعرف انتشار طقوس تقديس الأسلاف، أم هناك اختلاف بينها في معتقداتها القديمة قبل الإسلام، ومع ذلك عرف انتشار الممارسة الصوفية التي شملت جميع أنحاء العالم الإسلامي، من جنوب شرق آسيا، إلى شمال غرب إفريقيا، مرورا بآسيا الصغرى والبلقان، فيها عبر زوايا مختلف الطرق الصوفية، بصفة موحدة وعامة وشاملة.

مناقب الأولياء

1 ـ تعريف المناقب:

يطلق جنس المناقب على كل ترجمة لصوفي،" شيخ، ولي، أو عالم " وتدخل الكرامات عنصرا من مكونات جنس المناقب .وقد ذكر أبو القاسم لفظ المناقب في قوله " :قد سألني سائلون أن أؤلف لهم ما انتهى إلي من مناقب الشيخ الصالح الجليل أبي إسحاق بن إبراهيم بن أحمد الجبنياني رضي الله عنه في حفظه وعلمه وسيرته في نسكه وزهده، وانقطاعه في العبادة [2]". وقد شمل هذا التفصيل

---

[1] دائرة المعارف الأسلامية مادة الجزائر هارتمان مركز الشارقة للإبداع الفكري، الإمارات العربية الشارقة، 1998 الجزء التاسع، ص 4847، ألفريد بل، الطائف الدينية في شمال إفريقيا، ص 379.

[2] - 1 ABÜL QASIM ALLABIDI _MAMÄQIB D'ABU ISHAQ AL-JABA NYANI " P-2 Impremerie La Rapide –Tunis

كل مناحي وجوانب مساحة المناقب، ويمكن إدراج المناقب ضمن فن التراجم وهي عامة أو خاصة بالأولياء والعلماء والشيوخ الصالحين وتذكر للمترجم له:

النسب - تاريخ ومكان الولادة - مراحل الدراسة والتعليم – شيوخه وأساتذته - أسفاره ورحلاته - التدريس التأليف - منتخبات من أثاره، ذكر كل ما خلفه لمن بعده، شهادات معاصريه، آراء وانتقادات لإنتاجه ومواقفه-وفاته. ولنحيط بمفهوم المناقب رأينا ضرورة عرض معنى الفعل" نقب "والاسم" منقبة "في سياقاته المختلفة حتى نصل إلى مدلول واضح .ورد معنى نقب في القرآن الكريم فنقب بمعنى ضرب [1]. يقول الله تعالى} :و كم أهلكنا قبلهم من قرن هم أشد منهم بطشا في البلاد هل من محيص *{ذكر الزمخشري فنقبوا:فخرقوا في البلاد ودوخوا، والتنقيب التنقير عن الأمر بمعنى البحث والطلب، وعند القرطبي: ساروا فيها طلبا للمهرب[2] . وقال مجاهد ضربوا وطافوا، و جاء المعني لجو البلاد من أنقابها[3].

والمناقب هي ذكر الفضائل والمزايا، وهي أوصاف الشيخ ونسبة الكرامات إليه من عجائب الأفعال وخوارق العادات وهي مجموعة المؤلفات الصوفية المعروفة كما يذكر أبوحيان [4] .والمنقبة هي صفة محمودة بها يعتلي الشخص درجة الإيمان وهي ما دل على كرم الفعل ومفاخر الأعمال وحسن الخلق، تستخدم في كتب التراجم للكلام على مزايا المترجم له الاجتماعية والأدبية، ويذكر الأستاذ لؤي خليل أن أول من استعمل هذه الكلمة لسان الدين بن الخطيب في كتابه ":الإحاطة في أخبار غرناطة" عندما تحدث عن المجال الذي يتفرد به العلم

---

2 محمد فؤاد عبد الباقي– معجم غريب القرآن - 209 -دار المعرفة لبنان.

*ا سورة ق لآية.36

[2] - الزمخشري– الكشاف ج4

[3] - القرطبي الجامع– ج17

[4] - أبو حيان الأندلسي- تفسير البحر المحيط ج-8 ص 127 تحقيق عادل أحمد منشورات دار الكتب 2001 دار الكتب.

المترجم له[1] . و قد ذكر الأستاذ بعض نماذج التراجم مثل ترجمة أحمد بن عبد الله بن عميرة المخزومي فقد ورد تحت عنوان مناقبه -: ما ذكر له في الكتابة و الأدب والشعر-

2- علاقة المناقب بالتاريخ:

إذا كان التاريخ تسجيلا للأحداث وتدوينا للوقائع فإن المناقب تشترك معه في اعتمادها على السند وتمحيصه والحكي عن الماضي إذ كل منهما كما يقول الباحث محمد مفتاح يستعمل اللفظ الخاص بسرد التاريخ وحكايته وهو الفعل الماضي المجرد من العلامات الدالة على المتكلم، وكأن خطابه يسرد نفسه بنفسه[2] " إلا أن المناقب إستراتيجية توجه الخطاب بمهارة إقناعية تستند في قوة الحجة والدليل على اعتماد نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، مع اعتماد أقوال وأفعال السلف الصالح، وتختلف عن النصوص التاريخية والخطابات الأدبية أنها تعمد إلى الاستشهاد بنماذج الشعر والنثر، الأقوال المأثورة والحكم، وإيراد الحكايات وذكر الأمثال والأخبار والحديث النبوي وبهذا يتميز بغنى وغزارة الاستدلال وتنوعه.

كما نلاحظ أن المناقب تندرج ضمن التراجم التي يطغى عليها النمط الشفوي، فقد حملت خصائص وميزات هذا الخطاب، وكثيرا ما نجدها تدون وتنقل بلهجة عامية محلية تبعا للمنطقة التي وجدت فيها وحافظت على بقائها و تداولها بين الأجيال، وهنا نلاحظ ظاهرة الصيغ المتعددة للخطاب الواحد. ونلاحظ أن المتلقي لنص المناقب يختلف عن المتلقي لأحداث التاريخ فالأول يكون اهتمامه وإصغاؤه أشد وأقوى، في النص الأول يرسم الشخص السامع صورة النموذج المبتغى أو القدوة ويتطلع بإحساسه ومشاعره إلى الانتقال بالروح والعيش في كنف الصالحين للسمو والارتقاء ولهذا يعتبر الخطاب في المناقب أكثر دلالة وإقناعا

---

[1]- أ.د.لؤي خليل- مجلة التراث العربي-ص ,3 اتحاد الكتاب العرب ع. 97 آذار 2005 دمشق

[2]- محمد مفتاح- دينامية النص ص132

لأنه يبني سنده على الحجة القوية من القرآن والسنة النبوية وأثر السلف كدليل شاهد.

3 - أهمية المناقب:

إن وجود المناقب والاهتمام بالتأليف فيها وجمع أخبار الصالحين وتدوينها يعود إلى أن مجتمعنا مجتمع ديني يسعى إلى الالتزام بالنص" القرآن والحديث " والإقتداء بنموذج النبي والخلفاء الراشدين ومن صلح بعدهم وسار على نهجهم من التابعين كما يقول لؤي خليل[1]. ومن الضرورة الحفاظ على النمطين (النص والنموذج) .إنّ قراءة آي القرآن ونصوص الحديث تعتبر تلقيا نظريا ولا يفقه كنهها ومعناها إلا إذا ارتبطت بالشخص الذي تم عليه الإسقاط فكان التطابق بين النص النظري والسلوك الفعلي[2].

حقل المناقب حقل خصب يحدد بجملة من الأصناف والصفات، فأخبار الأولياء تطبع في مضامينها ومقاطعها وغاياتها الكلية بذات الولي فهي تكشف عن درجة قوية بالشكل الذي يخرج به المتلقي والسامع إلى طبيعة نص آخر وسمة متميزة يحمل بين طياته دلالة الدهشة والاستغراب، والوقوف على نموذج إيماني فريد.

لهذا وجدنا الاهتمام البالغ بسيرة الأوائل وأهمها سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين والتابعين، وتبقى هذه السير نماذج أصيلة ذات قيمة مقدسة تقاس عليها الأقوال والأفعال ولنفس الغاية جعلت كتب المناقب التي تسعى إلى تثبيت النموذج الأصل، إذ ينبغي أن يكون لكل إمام الإقتداء بإمام له كما يؤكد الأستاذ خليل [3]. ولا يكون له ذلك إلا بالإطلاع على مناقبه وشمائله وفضائله لذلك صنفت كتب السير ومنها كتاب" مناقب العشرة " المسمى خصائص العشرة الكرام

---

[1] - لؤي خليل-مجلة التراث العربي– اتحاد الكتاب العرب ص 4 ع 97 آذار 2005 دمشق

[2]- عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي-تفسير الكتاب العزيز- المحرر الوجيز ج -5 ، تحقيق عبد السلام الشافي محمد ط 5 /

[3] - المرجع السابق ص6

البررة للإمام أبي القاسم محمد بن عمر الزمخشري وكتاب رجال حول الرسول لخالد محمد خالد إلى غير ذلك من المؤلفات الكثيرة في هذا المضمار.

يضاف إلى كل ما ذكرنا أن أدب المناقب يتصف" بازدواجية المواقف وتحطيمه للمطلقات والحدود بين الأشياء مهما كانت طبيعتها ونوعها[1] " فالمنقبة حين تجمع بين الواقعي والخيالي، البشري والإلهي تلغي التصنيف الذي يقول بوجودين متمايزين لا ثالث لهما " الواقعي والخيالي ".وهي بذلك تؤكد وجود مساحة بينهما هي الكرامة، وهي جنس أصغر يندرج ضمن المناقب، بوصفها حكاية تتماس مع الخارق العجيب الذي يختلف عما نعرفه من عجيب في الأجناس الأدبية الأخرى.

في المناقب يجد المتلقي ذاته الأخرى التي كان يبحث عن وجودها أو تشكيلها، فالحكاية المنقبية نقل للجسم والروح إلى فضاء آخر غني بالبعد الروحي والتعمق في باطن النفس، غني بالرمز نجده يتجه بنا دائما نحو السماء في رقي وصفاء وطهر، يؤكد الكثير من الباحثين ذلك .يقول لطفي عيسى" الحكاية المنقبية تمثل استهلالا لمجال جديد للتنقل ينعدم ضمنه الفضاء الحسي الملموس ويبدأ السلوك العمودي باتجاه السماء[2] 13 ".

يظهر جليا خلق الفضاء الجديد للنفس حينما تسبح في فضاء المناقب، نجد الولي بعيدا عن الواقع الأرض، التراب، يرقى بروحه نحو العلى يبغي النقاء أمله القرب إلى الله ونيل الرضا، نلاحظ الروحي يرتبط بالخط العمودي، فكل تعبد وسلوك يصدر عن الولي بإدراك سكون النفس في التعبد لله والإخلاص له وفي شكل تعامله مع الناس حينما يلجأون إليه قصد حل مشاكلهم وتخفيف كربهم وأوجاعهم، يمثل لديهم الإجابة، الحل التفريغ والتفريج حال الهموم والأزمات . تهدف المناقب باعتبارها جانبا مهما من الموروث المقدس، بعث الحياة الروحية في النفس، وتجديد العهد مع الله سبحانه وتعالى وتحاول بسرد نماذج حكاياتها

---

[1] ـ نفسه

[2] ـ عيسى لطفي– أخبار المناقب ص15

إعادة خلق النموذج الأمثل الذي يكون خير خلف لخير سلف . يقول محمد بن الموغوفل": الغرض من ذكر ترجمة هؤلاء هو " :التبرك بهم والحث على الانتفاع منهم وتنبيه الغافل عنهم لكي يرقى بسببهم إلى الصلاح "[1]. تعتبر سيرة الأولياء مرجعية من حيث القدوة الحسنة والسلوك القويم وأن المؤمن يقتفي أثرهم لعل الله يصلح أمره فيجد من صفتهم في نفسه شيئا.

الخارق:

إن كل سلوك يخرج عن قدرة البشر ويفوق تصورهم في جملة ما تعارفوا عليه من نواميس وقوانين معهودة لديهم، إنه الفوق طبيعي ". في عرف العلماء هو الأمر الذي يخرق بسبب ظهور العادة "،[2] إن إرادة البشر محدودة لدى قويهم وضعيفهم، العالم منهم والجاهل، وكل من كان له قول أو فعل لم يعهده الناس بينهم، أوفاق قدرتهم العقلية وطاقتهم الفكرية كان خارقا.يقول عبد المنعم حنفي : "الخارق للعادة هو الذي خرق نظام الطبيعة المعلوم ويطلق الخارق على ما يجاوز قدرة الإنسان، لا على ما يجاوز نظام الطبيعة ".[3]

يبدو أن طاقة الإنسان، معلومة محدودة ضمن نظام الطبيعة، وأنه هو الذي يقوم بفعل يتفوق ويخرج به عن هذا النظام المعلوم يكون خارقا متجاوزا بني جنسه،[4] نجد أن الخارق يفسر حقيقة المعجزة والكرامة بطبيعتهما سلوكين متميزين كل واحد يكشف عن قدرة وقوة فائقة لصاحبها يلغى فيها الزمن ويحدث القفز على المراحل المعهودة لطبيعة الحياة والمعجزة شرعا، هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي .[5]

---

[1]- أبو القاسم سعد الله– تاريخ الجزائر الثقافي ج1 ص /131-133

[2]- أ.د لؤي خليل مجلة التراث لعربي ص4

[3]- التهانوي– آشف مصطلحات الفنون، ص61

[4]- عبد المنعم حنفي– معجم المصطلحات الصوفية ص224

[5]- أحمد محمد ويس– الإنزياح في التراث النقدي ص32

كما يذكر الباحث أحمد ويس أن هذا التعريف مما قام عليه الاتفاق، فنحن نعلم أن معجزة إبراهيم عليه السلام كانت: إذ ألقي في النار فلم تحرقه، ولأنها معجزة فإننا لم نطلع على السر الذي يجعل النار غير محرقة فذلك أمر إلهي. فطبيعة الإنسان أنه يملك قدرة وطاقة معينة للتفسير والتحليل والمعرفة، ثم يصل إلى حد يجد فيه نفسه عاجزا فيرد الأمر لله الذي خلقه وخلق الكون وهو أعلم بنا وبه منا، ونجد تاريخ الإنسانية حافلا بالمواقف والسير التي نقرأ ونسمع عنها ولكن لا نجد لها تفسيرا فنسلم بها بمنطق إرجاع الأمر كله لله، والأمثلة في القرآن كثيرة منها عصا موسى التي تحولت إلى أفعى والتهمت أفاعي السحرة وسفينة نوح عليه السلام التي جرت على اليابسة...الخ، يقول الحنفي":المعجزة في اللغة تهم كل خارق للعادة وكذلك الكرامة في عرف أئمة أهل العلم المتقدمين ".[1]

كل الذين قدمنا لهم في بحثنا هذا يجمعون على أن لفظ خارق صفة تجمع بين النوعين إلا أننا نجد السيد سابق لا يشترط صفة الخارق في الكرامة يقول " ليس من شرط الكرامة أن تكون خارقة ولا خارجة عن مألوف الناس ".[2] ثم نجد بعض الصفات التي تتصل بالكرامة أو هي من طبيعتها مثل الاستقامة في السلوك والزيادة في العلم والعمل من الكرامات ومن ذلك ما حدث راب للسيدة مريم عليها السلام حيث حكى عنها القرآن : كلما دخل عليها زكرياء المحراب وجد عندها رزقا، قال يا مريم أنى لك هذا، قالت هو من عند الله ،[3] جاء في تفسير هذه الآية أنه كان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء .[4]

---

[1]- الحنفي– العقيدة الطحاوية ص494

[2]- سابق السيد– العقائد ص214

[3]- آل عمران الآية37

[4]- /ابن آثير– التفسير م1 ص360

وقد جاء الخارق هنا بمعنى قوة الإيمان مما يجعل العبد قريبا من ربه يسأله فيعطيه وقد جاء في الحديث القدسي " : عبدي كن ربانيا تقول للشيء كن فيكون ." وكل ما يظهر من كرامات لعباد الله الصالحين هي خوارق حصلت لهم جزاء. يؤكد التهانوي ذلك قائلا " :تظهر الخوارق على الإنسان الذي يكون صالحا مرضيا عند الله .[1] هنا كان الخارق صفة نتيجة للإيمان كما يكون صفة ونتيجة للفجور والفسوق ويسمى حين ذاك استدراجا.

الاستدراج:

يعرفه التهانوي " :هو ظهور الخوارق على يد بعض من كان مردودا عن طاعة الله ".[2] وهم العصاة الذين حادوا عن الطريق المستقيم. والفرق بين ما عرفناه من خوارق الأولياء والصالحين وبين من كان بعيدا عن الله هو أن الثاني يخادع نفسه ويغتر ويظن أنها كرامة جاءته لكونه أهلا لها، وتغمره الغبطة ويشعر بالسرور ويحتقر غيره ويظن أنه أحسن وأفضل من الجميع .ولكن الحقيقة هو موصوف بالإهانة والمذلة ووليه الشيطان يقربه من المعصية يزينها له ويكذب عليه حتى يقترفها .

أما الأول فقد خصه الله بالكرامة لصفة الصلاح، فلا يستأنس بما تفضل الله عليه بالنعم بل تزيده قربا من الله ويصير خوفه منه أشد وحذره من قهره وبطشه أقوى .

قال القرطبي : والاستدراج هو الأخذ بالتدريج درجة بعد درجة ومنزلة بعد منزلة والدرج لف الشيء يقال: أدرجه و درجه ومنه أدرج الميت في أكفانه [3]. قال الضحاك في معنى هاتين الآيتين" : كلما جددوا لنا معصية جددنا لهم نعمة ".[4]

---

[1]- التهانوي-آشاف مصطلحات الفنون ص68

[2]- المرجع نفسه ص71

[3]- القرطبي– أحكام القرآن ص329

[4]- المرجع نفسه

وقيل لذي النون ما أقصى ما يخدع به العبد ؟ فقال: بالألطاف والكرامات وكذلك قال ون { نسبغ عليهم النعم وننسيهم الشكر " .إن ث لا يعلم سبحانه} : سنستدرجهم من حي العبد بهذه الصفة يعتقد في الكرامة نعمة بل هي نقمة عليه فيزداد في غيه وضلاله ، ويتغير مدلول الاستدراج من آية لأخرى فهو بمعنى المكر في قوله تعالى ومخادعون الله ومكر الله [1] وثالثها الكيد : إن كيدي متين [2] ، و رابعها الخدع : يخادعون الله [3] وخامسها الإملاء: وأمل لهم إنّ كيدي متين[4]، وسادسها ازدادوا إثما [5] . وكل هذه المعاني تفيد أن الله ذناهم بغت وا أخ ى إذا فرح الإهلاك} : حت بالمرصاد لهؤلاء الذين تسول لهم أنفسهم فلا يعرفون حقيقة ما حل بهم ولا يأخذون العبرة، فيأخذهم الله أخذ عزيز مقتدر وهذا من باب أنه يمهلهم ويمتعهم بالنعم والفضائل إلى حين.

الرؤيا:

يحاكي الصوفي أو الولي في كراماته محاكاة الأحلام والرؤى، سواء كانت في المنام أو رؤية اليقظة .الرؤيا من الله والحلم من الشيطان، وعادة ما تكون الرؤيا حسنة تحمل فلول التفاؤل والبشرى ومنها ما يكون كفلق الصبح، عكس الحلم الذي ينبني على أساس . والرؤيا الصادقة درجة من درجات النبوة، وهي طريقة معرفة واتصال بالغيب، ومن القرآن ما كان ينزل على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو نائم في شكل رؤية صادقة، فكان يشكل ذلك فرصة لاستقبال التعاليم السماوية وتأمين للتواصل بين الأرض والسماء .

---

[1]- آل عمران54 /

[2]- الأعراف183 /

[3]- آل عمران178 /

[4]- الأنعام 44 /

[5]- النساء142 /

تظهر الرؤيا معطيات وظروف محزنة في عمق لا شعور الولي ويحدث لها ترجمة وإخراج عن طريق الرؤية في منام الولي كما يقول الباحث ميلود حكيم.

وتشترك الكرامة مع الرؤية في صفات منها أن كلتيهما تقفز فوق الواقع والطبيعي. والتطابق مع الواقع كليا ليس شرطا أساسيا فيهما، كما تشتركان في إلغاء عنصر الزمان والمكان فالمسافة الزمنية في واقعنا ليست هي نفسها في ا لرؤيا والكرامة كما أن الأماكن يتغير فيها ويتشكل فيهما بصورة خاصة .

وقد يكون المكان نفسه الذي نعيش فيه في الواقع ولكن فيهما يحدث عليه تغييرات كثيرة ولو كان البيت الذي نسكنه . كما تتفقان في عدم التسلسل المنطقي للأحداث، فاليوم هنا ليس هو اليوم هناك والبر هنا في الواقع الحقيقي قد نجد بحرا يحيطه الموج من كل جانب في الرؤيا والكرامة مع ملاحظة تغير الصور والأشكال .فالبشر الذين تعرفهم قد تتغير صورهم وأشكالهم فتعرف لهم شكلا آخر في الرؤيا، كما أن الولي في الكرامة قد يخرج عن الشكل والصورة المعهودة لديه فيتحول إلى طائر و يلتقي بأشخاص آخرين لا نعرفهم، هم ليس من واقعنا أو قد يكونون قد ماتوا منذ زمن بعيد وهو نفس الحدث في الرؤيا حيث يدخل النائم في عالم غير عالمنا صوره وأشكاله وزمنه ومنطقه يختلف عنا كليا .

كما تشتركان في " لغة الرمز والإيحاء وهي لغة تعبير عن المشاعر والخبرات والأفكار كما لو كانت أحداث نعيشها في عالمنا الواقعي الحقيقي ".[1] كما تتشابهان من حيث الهدف والوظيفة وكلتاهما تفصح عن أوليات لا واعية تحمي الذات، حيث نجد حقل اللاوعي ومساحة اللاشعور وغياب الفعل الإرادي هي المحيط الذي يتشكل من هذه العناصر ويوسم بهذه الصفات لهذين الجنسين، وهنا يكشف " اللاوعي عن الطبقات التحتية للمشكلات الشخصية ويطلعنا عن همومها

---

[1] - ايريك فروم-اللغة المنسية ص161

المستقبلية وإسقاطاتها المختلفة ويطل على مخزن التجارب البشرية الأولى أو الأنماط الأساسية في اللاوعي الجماعي " [1] كما يقول علي زيعور.

كما أنهما تشتغلان بنفس الآليات فإذا كان الحلم بتعبير فرويد " بديلا لشيء يجهله الحالم ".[2] فإن مهمة تأويل الأحلام " هي اكتشاف هذا اللاشعور ".[3] هنا تختلف الكرامة عن الحلم اختلافا طفيفا فالولي في أحيان كثيرة يكون في كامل وعيه يدرك ما يقع له ,كما أن كل حلم تنتابه رغبة تصبو لأن تتحقق، ولكن ما يجعل الحلم يظهر أحيانا غامضا متقطعا غير مفهوم يحمل في ثناياه سلسلة أحداث تفقد الكثير من الحلقات في بدايتها وسطها و نهايتها والكرامة أيضا هو "غياب عنصر آلية رقابة الحلم التي تفرض على الفكرة الحقيقية تلميحا وتحويرا ".[4]

و هنا يكون عمل الحلم في تلك" الفجوة القائمة بين عناصر الأحلام وركائزها التي تتمثل في علاقة الجزء بالكل، المقاربة أو التلميح، العلاقة الرمزية، التمثيل اللفظي التشكيلي ".[5]

ويتم عمل الكرامة والحلم بواسطة عملية تسمى التكثيف. ويتم التكثيف في الحلم إما:

بحذف العناصر الكامنة برمتها، وإما أن لا تبدو في الحلم الظاهر إلا نتف من بعض المجموعات التي يتألف منها الحلم الكامن. وإما أن تظهر العناصر الكامنة ذات السمات المشتركة مع بعضها في الحلم الظاهر .[6]

---

[1]- علي زيعور – الكرامة و الأسطورة والحلم - ص27

[2]-- فرويد– نظرية الأحلام - نقلا عن حكيم ملود– ارجع السابق ص162

[3]- المرجع نفسه163

[4]- المرجع السابق، نفسه

[5]- المرجع نفسه ص163

[6]- المرجع نفسه.

عبر هذا النسيج المشترك من الصفات التي تشترك فيها الكرامة مع الرؤيا في المواصفات والأهداف والآليات، وفي اللغة والإيحاء التي تحيل على غنى نفسي وعلى لا شعور مسكون بالرغبات التي تريد التحقق، مع أن تفسير وتحليل رموز ودلالات الأحلام والرؤى هي نفسها طريقة تحليل الكرامات مما يجعلنا أمام تساؤل مفاده هل الكرامة هي مجرد رؤيا أو حلم يحمل أبعادا غامضة واستفهامات هي خلاصة لتجارب الولي مع محيطه.

بالإضافة إلى ما أدركنا وعرفنا من التقاطع والتلاقي بين الكرامة والرؤيا نشير إلى أن وقت كل منهما يختلف، فإذا كانت الرؤيا لا تتم إلا في غياب صاحبها عن عالمنا الواقعي الشعوري الإدراكي المحسوس فإن الولي، زمن و حالة تختلف عن عالم الرؤيا يسميها محمد مفتاح" حالة عدم السواء وتكون فرط الجوع أو من شدة العطش والحرارة أو توهم الحواس، أو وسواس الشيطان ".[1]

إن الحالة النفسية لها السبق في جعل الصوفي يغرق في الخارق الذي يخلق جو العجيب في الحدث، وهي عناصر تجعل من الولي يعيش حالة تؤهله لإيصال خطابه ومنحه سلطة الانتشار داخل مجتمع له الاستعداد للتقبل والتفاعل والتجاوب معه،" وهنا يحدث الانسجام بين الخارق للعادة والممكن لبناء حكايات تهدف إلى الأمثوله لمقاومة صعوبات حياة مليئة بالخوف ".[2] هذا ما يجعل للغة الكرامة بنياتها الرمزية حيث يكون الفضاء الزماني والمكاني، والكائنات التي تتحرك داخل هذين الفضائين ذات دلالات أسطورية.

السحر:

ترتكز الكرامة في جانبها الأكثر تجذرا في الذات الإنسانية على أنها أنماط تبدو غارقة في القدم، ومنها السحر كنموذج وسلوك قديم جدا. إنه أقرب إلى طبيعة

---

[1]- مفتاح محمد– دينامية النص-ص141

[2]- المرجع نفسه

الألغاز المقفلة التي تشكل رموزا لا منطوقة، يقف الإنسان دونها في حيرة يؤكد علي زيعور هذه العلاقة ويقدمها بتحليل مفصل".فلقد حوت الكرامات وحملت ونقلت إلى جانب الرموز معاني السلوكات الخرافية والأساطير والمعتقدات الشعبية والبطولات ".[1]

عند تأملنا لهذا القول يتأكد لنا أن الكرامة تجمع في معناها بين الواقع العقلاني والخيالي اللاعقلاني، التاريخي والأسطوري، كما نجد أن" هذه الأجناس ما زالت مستمرة داخل الطبقات التحتية والبنيات اللاشعورية للإنسان تغير أقنعتها في لعبة التحولات والانفتاحات على المعني اللانهائي المتضمن للغز الإنسان المعلق بين هاويتين هما الفناء والأبدية.

لهذا إذا أردنا الكشف عن طبيعة هذه الأنواع (السحر) لابد من التزود بمعارف ضرورية لولوج السر الغامض الذي يكتنف فضاء الكرامة المشحون بمظاهر السحر، يذكر الأستاذ توفيق فهد" :أن كرامات الأولياء متموقعة بين السحر والشعوذة ".[2]

إن طبيعة الكرامة عند الولي تتشابه ووظيفة الساحر من حيث أن كليهما يهدف إلى إبراز القوة والتحكم والسيطرة والاستحواذ على العقول، وإذا كانت الكرامة تأخذ من المعجزة صفة الخارق، فالولي بطبعه ينزع إلى سلوك النبي وكرامته لا تستقر مادتها من المعجزة فحسب بل تمتد إلى مجال يتسع ليشمل مظاهر أخرى عرفها الإنسان في تاريخية التعامل مع القدسي مثل السحر والأسطورة، إن طبيعة تعرضنا لهذه الأشكال الثلاثة – السحري - الأسطوري - الديني - هو تشابهها في طرحها لقضايا تخاطب العقل من زاوية الغائب اللامرئي الذي يطرح تساؤلات

---

[1]- علي زيعور-الكرامة والأسطورة ص21

[2]- توفيق فهد – العجيب والغريب ص106

واستفهامات كثيرا ما تجد حيرة في النفس من حيث غوصها العميق في اللاممكن اللامنطقي -اللامتصور- .

تعريف السحر :

يعتبر السحر الذي ظل يمارسه الإنسان منذ القديم وذلك من أجل إيجاد حلول لمسائل ظلت مقفلة لم تجد لها جوابا في منطق البشر الطبيعي الواقعي حيث يلجأ الساحر إلى" التعزيم الذي يوجب على الجن الأبالسة متعددي الأشكال تحقيق نواياه [1]" المتجلى هنا أن السحر لا يجد قوته إلا في اللجوء إلى قوى الشر وذلك للوصول إلى مآربه.

ويقدم ابن خلدون تعريفا يجمع ثلاثة أنواع لها علاقة فيما بينها وهي مراتب أولها" التأثير بالهمة من غير معين وهذا هو السحر، والثاني يكون بالمزاج الأفلاك والعناصر وخواص الأعداد ويسمى الطلسمات وهو أضعف رتبة من الأول، والثالث يعمد إلى التأثير في المخيلة فيصور لها أشياء ينزل بها إلى الحس فيبدو كأنها حقيقة وليس هناك شيء من ذلك ويسمى هذا الشعوذة ".

وهي كلها أنواع بحسب أخذ ما فيها من خلاصة توصف باللامنطق واللاواقعي في تصوير الأشياء حيث لا حقيقة لها في الوجود، وقد لجأ إليها الإنسان للبحث عن السيطرة على هذه القوة ليسخرها ويجعلها في خدمته سواء في مواجهة أخطار الطبيعة أو مجابهة الأعداء من بني جنسه وبالرجوع لتعريف السحر عند ابن خلدون نلاحظ ارتباطه بالنفس التي تمتلك قوة وقدرات يمكن أن تؤثر في عناصر الحياة وطبيعة الأفعال، كما أن هذا التأثير قد يكون بطابع ذاتي وقد يكون بإيعاز من قوى أخرى وهو بذلك ينتهي إلى تقسيم النفوس إلى ثلاثة

---

[1]- المرجع السابق ص111

أقسام وقد سبق ذكره، ثم يعود ليعرف بالفرق بين السحر والطلسمات يقول أن السحر اتحاد روح بروح والطلسم اتحاد روح بجسم ". [1]

نستنتج أن كل هذه الأنواع وجدت قديما لعلة رغبة الإنسان في التحكم والسيطرة على مواد الكون حتى تصبح تحت سلطانه .كما أن هذه الأقسام كلها تدور في الإنسان وفي جنسه من البشر.

الكرامة و السحر:

يلتقي الولي بالساحر في أن كل واحد يريد التفوق والسيطرة والتحكم في عناصر الحياة، كما أن طبيعة فعلهما وعملهما تمتلك صفة الخارق العجيب بقوة حيث تتخطي عنصر الزمان والمكان، وظاهر الأسباب والعلل في حدوث الأفعال ولكن ثمة فروقا بينهما من حيث أن الكرامة تنطلق من قوة الإيمان والتحالف مع الله لنفع الناس وتخليصهم وإنقاذهم، فهي ترمي للوصول إلى غايات الخير، أما السحر فينطلق من قوى خبيثة ويتحالف الساحر مع الشيطان ليضر الناس فهو يهدف إلى جعلهم يعيشون بعقد وأزمات ووساوس .ولتجانس المعجزة مع الكرامة يبدأ ابن خلدون بتحديد مفهوم الفرق بين المعجزة والسحر يقول" الفرق عندهم بين المعجزة والسحر أن المعجزة قوة إلهية تبعث في النفس ذلك التأثير فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك والساحر إنما يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية وبإمداد الشياطين فبينهما الفرق في المعقولية والحقيقة والذات في نفس الأمر ".[2] فهو يقدم الفرق على أساسين:

- أولهما أن المعجزة لها مدد إلهي رباني، في حين يعتمد الساحر على قواه النفسية والشياطين.

---

[1]- المرجع نفسه ص931 :

[2]- ابن خلدون– تاريخ العلامة -ص931

ـ ثانيها أن نوايا الساحر كلها شر فهو يهدف إلى إيصال الضرر إلى الغير، بعكس المعجزة فصاحبها نواياه خير والسحر يوهم الناس ويخدعهم ويخادعهم، وفي الكثير يبطل عمله.

وبما أن الكرامة من جنس طبيعة المعجزة فالفرق نفسه ينطبق عليها، يقول ابن خلدون ": هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء من جنس يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات وليس معدودا من جنس السحر وإنما هو بالإمداد الإلهي ":[1] إن علاقة الولي هنا ترتبط دائما بالخيط السماوي، وقد يخطئ وينحرف وهذه ليست قاعدة فهو يعمل لرفع نفسه لتحل في الذات الإلهية وهذا في حد ذاته غلو يخرج عن الطبع البشري، كما أن الساحر ليس من طبيعته دائما الضرر بالآخرين، بل يهدف إلى النفع وإخراج التائهين من الأزمات وتفريج الكرب وإزالة الهم والغم، إن بين الكرامة والسحر تقاطعات وتلاق في طبيعتها ولكن يختلفان من حيث الوظيفة والأهداف فلكل جنس أهله وغاياته.

العجيب و الغريب:

عندما نأتي للكلام عن جنس العجيب والغريب مقترنين نجد أنفسنا نعرض مرة أخرى لطرح مفاهيم العجيب وذلك لأن الأجناس المجاورة لا تعرف إلا ببعضها البعض، ونجد الأستاذ وحيد السعفي يقول ما يتضمن المفهومين" من الألفاظ التي كتب لها الإستعمال أن تجتمع فاجتمعت وتشكلت أزواجا، أقام كل زوج منها وحدة معنوية تامة، وأن العجيب والغريب زوج من هذه الأزواج ".[2]

وإذا كان العجيب عند زكرياء القزويني هو حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء فإن الغريب عنده" كل أمرعجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة من ذلك معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء وأخبار

---

[1]- ابن خلدون– تاريخ العلامة -ص931

[2]- وحيد السعفي – العجيب و الغريب في التفسير – ص27

الكهنة، و يذكر نماذج من الأمور الغريبة مثل حدوث أمرغريب لشخص لا يوجد مثله لغيره أوحدوث بعض الظواهر في غير أوانها) عدم إتفاق الحالة الطبيعية لذلك (مثل سقوط الثلج والبرد أوولادة حيوان غريب لم يرمثله ".[1]

نجد القزويني يفرق بين التعريفيين ظواهر مفاجئة تخرج بطبيعتها عن قدرة تفسير الإنسان ومعرفة بواعثها ومسبباتها، بظواهرالخلق المقفلة التي يقف أمامها الإنسان مندهشا أما الغريب فيشمل حدوث فإنسجام الكون وإنضباط دوران الكواكب، ويقيم لكل واحد مفهومه الخاص المختلف عن الآخر، فنجد العجيب يختص وشروق الشمس، وبزوغ القمر وظهور النجوم، وسقوط المطر مع سوابق له مثل الريح، الرعد، البرق .كل هذه الظواهر يعيش الإنسان في محيطها ويعتبرها دالة على نظام الكون الدقيق بما يستوجب معرفة أن له مسير ومنظم وموجه، ولكن دون معرفة الأسباب والعلل والبحث فيها نجد نفس الإنسان يقف في حيرة واستغراب فيرد ذلك إلى قدرة الخالق فالأمر موكل له والغريب لا تنتهي مساحته عند هذا الحد بل يشمل كل ما يحدث فجأة وفي غياب وغفلة على إدراك الإنسان فيؤثر فيه ويؤطرحياته،

إن معجزات الأنبياء كالنار الباردة لا تحرق، وضرب البحر ليصبح برا، وانتقال العصا لتصبح أفعى تلتهم كل الأفاعي وخروج الناقة من الصخرة الصماء وإحياء الموتى. كلها مشاهد تخرج عن العادة وتخالف الطبيعي المألوف تدخل فيها إرادة الله وقوته، يتأثر بها الإنسان ويتعامل معها وفق منطق درجة إيمانه فيندهش وينبهر ويصدق بالرسالة .

وهناك من كرامات الأولياء وعمل الكهان والسحرة ما يتدخل في فعلها البشر فيقربون المقدس من الناس كما يجعلون الناس يدخلون عالم الجن والشياطين إن كانوا سحرة، وهذه العوالم والفضاءات لا يدركها الإنسان ويعرفها بصورة

---

[1]- القزويني – عجائب المخلوقات – ص45

مباشرة ولكن من خلال القص الذي يروي للناس ما كان من أمر وأخبار الكرامات والسحر والكهانة .

فإذا كان العجيب يقف عند حدود النظرة التأملية المطبوعة بالدهشة والإنفعال وله علاقة بإرجاع الإنسان نظرته إلى داخله وباطنه، ثم استحسان الصفات والأفعال ومدح ذلك ويصل به" العجب "وهو دال على رضاء المرء بنفسه وإعجابه بها .[1] فإن الغريب دال على الذهاب والنفور بعيدا عن الطبع العادي المألوف فيتشكل عالما خارجيا وحشيا ينذر بالتنقل والرحلة والوحدة والغروب والغموض .[2]

يرى تودوروف أن الغريب هو المصادف غير المألوف فيحد د طبيعة الغرائبي بالعجائبي"[3] .إن العجائبي يحتل الوقت الذي يستغرقه عدم اليقين، فإذا أخذنا هذه الإجابة أو تلك فإننا نخرج من العجائبي لندخل في نوع قريب منه هو الغرائبي (L'etrange) أو السحري – (le Merveilleux) نستنتج من رؤية تودوروف أن الغرائبي ينتج في مرحلة من مراحل التعرف أوالوقوف أمام العجائبي .ثم نراه يقدمه ويعرفه أكثر بطبيعته " العجائبي جنس يحيا بين العجيب والغريب " يقول ": يحيا العجائبي في حياة ملؤها المخاطر، وهو معرض للتلاشي في كل لحظة يظهر أنه ينهض بين حدين هما العجيب والغريب(...) "[4]

ويرجع الباحث ميلود حكيم إلى تودورف فيرصد نقاط ومواقع الإختلاف للتفريق بين الجنسين فيقول : يتحدد الفرق بين العجيب والغريب بحسب الإنزياح الذي يحدثانه في التعامل مع الواقع، فإذا كان الحدث الفوق طبيعي خرقا لقوانين

---

[1]- ابن منظور – لسان العرب– م1 ،ص 580

[2]- نفسه - ص638

[3] - تودوروف – الأدب العجائبي – المساءلة، ترجمة أحمد منور – ص100

[4]- تودوروف – مدخل إلى الأدب العجائبي– ترجمة الصديق بوعلام ، ص65

عالم الواقع وتجاوزا لها إما يكذب الحواس وخدع المخيلة وهنا تكون المحافظة على قوانين (L'etrange)الطبيعة والواقع المألوفة، وصيرورتها

وعند هذا نكون أمام الغريب وإما أن يكون الحدث فوق الطبيعي تجاوزا للواقع وتبديلا لقوانينه، وأحكامه التي يجري عليها، فينفتح المجال أمام فهم فوق الطبيعي وإقحامه في ديناميكية واقعية[1] فالعجيب يتوافق مع (Le merveilleux) جديدة وعند هذا نكون أمام العجيب ظاهرة مجهولة لم يسبق رؤيتها أبدا أما الغريب فنرجع اللامفسر والغامض إلى أحداث معروفة، وإلى تجربة سابقة فهو متعلق بالماضي بينما الغريب يتعلق بما على أنه الآتي (Le Gharib) هوآت أوسيأتي) المستقبل .(ويفسر رودنسون الغريب ونعود إلى وحيد السعفي الذي يقول بأن المسافة بين (Ailleurs) من مكان آخر العجيب والغريب تقلصت في استعمال الناس حتى أصبحت المصطلحات الشيء ونظيره يؤدي أحدهما إلى الآخر ضرورة، فيتكافلان لبناء عالم من غير واقع الناس، فطبع الغريب العجيب وأضفى عليه من عالمه المجهول صبغة جديدة فبات نظرا إلى شيء غير مألوف ولا معتاد إكبارا لكل نادر خارج عن نظائره، خفي سببه فظن

المرء أنه لم يرمثله ولذلك تمتلئ نفسه بالدهشة والإعجاب .يعتبر محمد أركون من المفكرين البارزين الذين فتحوا بابا جديدا في دراسة العجيب والغريب وفك رموزه وأسراره .[2] كما تعتبر أعمال جمال الدين بن الشيخ ذات أهمية في هذاالمجال وهو يعتبر العجيب والغريب جزءا لا يتجزأ من النظام المعرفي العربي الإسلامي، متتبعا ذلك من خلال دراسة ألف ليلة وليلة والقصص الديني مثل قصة الإسراء والمعراج ودراسة كتاب عجائب المخلوقات للقزويني .[3] ولاعتبار ما تقدم من الحديث في هذا الباب يتضح جليا تأكيد المقدمة التي جعلناها فاتحة لحديثنا وهي:

---

[1]- نفسه – ص115

[2]- محمد أركون – الفكر الإسلامي – نقلا عن ليلى حماني – مذآرة ماجيستير ص64

[3]- المرجع نفسه

العجيب والغريب متلازمان يفسر بعضهما البعض أو لنقل أن العجيب يقودنا إلى الغريب ويرى" :الطاهر المناعي "أن العلاقة بينهما علاقة سبب بنتيجة "عندما نتحدث عن العجيب نتحدث ضمنيا عن الغريب "ويعتبر التعجب ناتج عن غرابة ومهما يكن شكل الغريب حسيا أو معنويا فهو الباعث على رد الفعل وبقدر ما تتعاظم الغرابة يقوى التأثير ويتضاعف ".[1]

ويجمع عبد الجليل الأزدي بين المفهومين فيقول": إن العجيب هوأساسا الغريب " [2] ويتجلى عنده ذلك في نماذج وأمثلة عديدة منها الحيوان النادر– الحجرة الكريمة النادرة، والنبتة التي لهاهيأة وسلوك، والفواكه النادرة، وكل مادة من أصل أجنبي تثير الإعجاب .كما يشيرعبد

الجليل الأزدي إلى عنصر مهم في العجيب وهو أنه يمكن أن يكون من صنع الإنسان مثل تفنن البعض في الصناعة التقليدية التي لا يمكن أن ينجزها إلا حاذقون، ومثل ترويض بعض الحيوانات الضارية وتوجد للبشر معارف ومهارات قد تبدو للبعض من مواطن البراعة وموقف الإعجاب عندما يحسون بالقصور والنقص للوصول إليها[3].

ونجد أنفسنا نعاود الوقوف مرة ثانية مع تودوروف في تنوير فكرنا في النظرة والتحليل فهو يحاول أن يميز بين العجيب والغريب بناء على علاقة المتلقي، قارئا أوشخصية بالحدث الفوق طبيعي، فالغريب هو الفوق طبيعي المفسر حيث أن القارئ يكون متأكدا من أن كل ماوقع من أحداث فوق طبيعية يمكنها أن تأخذ تفسيرا عقلانيا،

---

[1]- الطاهر المناعي – العجيب و العجاب – ص66

[2]- عبد الجليل الأسدي، العجيب و الغريب في إسلام العصر الوسيط -ترجمة عبد الجليل الأسدي -ص122

- [3] المرجع السابق

أي أن القوانين الطبيعية التي بإمكانه إدراكها قادرة على تفسير ما حدث وبالتالي تقع المحافظة على قوانين الواقع المألوفة وسيرورتها .[1] فالتراجيدياعند اليونان ليست شيئا آخر غير تشخيص لعالم ميثولوجي قوامه العجيب والغريب يصارع فيه الإنسان قدره ليتجاوز عجزه ويخلص من الوادي إلى القمة .[2]

وبمقارنة هذا التعريف بما سبق من تقديم للقزويني في هذا الباب نلاحظ أن مفهوم الغريب عند القزويني يصبح هو العجيب عند تودوروف، فهناك تغيير لمواقع المفاهيم والمصطلحات ولكن بالقياس إلى الصفات والخصائص التي تجمعها من حيرة واندهاش وانبهار يمكن لنا اعتبارهما جنسين متلازمين متجاورين يشتغلان في حقل واحد.تبقى الإشارة إلى أن مفهوم العجيب والغريب وجد الفضاء الواسع ليحيا بين فنون كثيرة وخطابات متنوعة وكتب ذات مشارب ومقاصد مختلفة مثل كتب) الرحلات، التاريخ، الجغرافيا، أخبار البحار والمحيطات، كتب الحيوان والنبات (قصة بداية الخلق، خروج آدم من الجنة ونزوله إلى الأرض، قصص الأنبياء والرسل سيرتهم وعلاقتهم بأقوامهم، كل هذه الكتب هيأت للقارئ جوا مشحونا بالإيمان والتألق بعيدا عن الواقع المشاهد والإبتعاد في اللحظة ذاتها عن النظرة الآنية والتحليق بعيدا عن الواقع خارج فضاء الكون، وهذه الكتب إذ يتجلى فيها الجانب الديني الذي يطغى على المرويات والسرد فإنها لا تغفل الجانب العلمي والواقعي الممزوج بالخيال .

ولذا" كان الإغراق في العجيب والغريب سبيلا إلى إتيان خطاب جميل له خصائصه المميزة وهيكله الميثي وبناؤه المحكم الذي يؤلف فيه أجزاء تأليفا بحيث إذا بتر جزء انفرط عقد الكل وتزعزع ".[3]

---

[1]- تودروف – مدخل إلى الأدب العجائبي – ص66

[2]- وحيد السعفي – العجيب و الغريب في التفسير ص31

[3]- المرجع السابق

المخيال والكرامة الصوفية:

1) تعريف الكرامة:

إن تشابك مفهوم الكرامة وتعقيده أدى بالباحث علي زيعور إلى اعتبارها "غرض لعلم خاص هو علم الكرامة، أو هو فرع علمي له موضوعه ومفاهيمه، كما أن له مناهجه[1] فالكرامة أيضا ليست معجزة ولا خرافة ولا سحر أو تعاويذ وليست أيضا علما عاديا.

فما هي الكرامة إذن؟

المخيال والكرامة: لا شك بأن هناك علاقة وطيدة بين المخيال الشعبي والكرامة الصوفية، هذه العلاقة تطرح علينا من البداية أكثر من سؤال منها: كيف يشتغل المخيال في استيعابه للكرامة الصوفية؟ وما هو المد الذي يصل إليه في تعامله مع هذه لكرامة؟

لقد قلنا سابقا أن آلة المخيال تشتغل لكي تتجاوز ذلك العائق الذي[*] يقف أمام عالم العقلانية والتفسيرات الموضوعية للظواهر والعلائق والموجودات، فإن كانت الكرامة تعبير عن تجربة صوفية ذوقية تؤكد مقام الوصول فإن المخيال يشتغل في تعامله معها بأدوات قبلية لا تستطيع الانفصال عنها كالطقوس والقصص الشعبية (السير البطولية، الجان، الخرافة، الأسطورة...) هذا التشكل والتداخل بين الكرامة وغيرها من المعتقدات الشعبية جعل العامة من الناس لا يفرقون بين الكرامة والبركة على سبيل المثال ولم يسلم من هذا التداخل حتى بعض الدارسين الذين لا يفرقون بين البركة والكرامة فالميلودي شعموم اعتبر الكرامة"بمثابة معرفة أو قوة

---

[1] علي زيعور –الكرامة الصوفية- ص 24.

[*] يمكن مراجعة البحث الذي تكلم فيه الباحث عن المخيال.

يجب أن نتعرف على الكيفية التي تنتج بواسطتها تلك المعرفة أو القوة المسماة بركة أو كرامة[1]

لكن هذا الخلاف بين المصطلحين يمكن حسمه بأن الكرامة تكون للولي في حياته وترتبط بذاته أي أنها تحصل له شخصيا بينما البركة هي ما يتركه ذلك الولي بعد وفاته لدى الأتباع أو المريدين أو المعتقدين في ولايته.

الكرامة الأسطورية:

تعد الأسطورة من أهم الأجناس الأدبية ارتباطا فالسرد الخيال الموغل في عمق النفس البشرية، الأمر الذي جعلها مجالا للدراسة من زوايا متعددة، فقد تناولها الأدباء وعلماء الأديان والفلسفة الأنثروبولوجيا والاجتماع والسياسية، وحسب هذه الأبحاث فقد تم تقسيم الأسطورة إلى أنواع "وتم تحديد هذه الأنواع والس"مات المهيمنة التي تميّز بعضها عن بعض"[2]

وباعتبار أن موضوع البحث ليس بعيدا عن هذه التقسيمات السائدة للأسطورة العالمية سنحاول تقديم آراء مختلف العلماء الذين درسوا حتى نستطيع الاستفادة منها في تحليل الأساطير المرتبطة بالكرامة الوفية ومن هذه الآراء نذكر ما يلي:

1- الأسطورة عند مرسي إلياد:

جعل مرسيا إلياد من الأسطورة مرتكزا لبناء العلم الذي أسماه بعلم الأديان المقارنة فهو لم ينف الأساطير ولم يقسمها إلى أنواع كما فعل غيره من العلماء، بل اعتبرها أصلا واحدا هي الأسطورة الكونية والأسطورة التكوينية حسب تعبيره، فقد عرفها ف كتابه مفهوم الأسطورة "وعندي أن اليوم الذي يظهر لي أنه الأقل نقا لأنه الحد الأوسع ، هو الآتي لأن الأسطورة تحكي قصة مقدسة، وتروي حدث جرى في الزمن الأوّل، زمن البدايات الخرافي، وبتعبير آخر تحكي الأسطورة

---

[1] الميلودي شعموم –المتخيل والقدسي في التصوف الإسلام- دار الحوار للنشر والتوزيع- سوريا الأذقية ، طé، 2011، ص 51.

[2] جعفر بن الحاج السلمى –الأسطورة المغربية- دراسة نقدية في المفهوم والجنس- ص 197.

كيف أن واقعة جاءت إلى الوجود، بفضل مؤثرات كائنات فوق الطبيعة سواء، أكانت الواقعة كلية، أي الكون.[1]

فالأسطورة عنده تكون سمتها العظمى سرد قصّة الخلق والتكوين والنشوء إنها دائما قصة خلق فالأسطورة تركز في اختصار باللحظات الجوهرية لخلق العالم، التسرد بعدئذ الموضوع المرد طرحه أ الاستدلال به. يتضح من هذا كله أن أسطورة التكوينية أي نف من أصنافها ونوعا قائم الذات ومستقل عنها.

الأسطورة عند لفي سترويس:

لم يذهب لفي سترويس بعيدا عما ذهب إليه مرسيا الياد ممقولة الأسطورة التكوينية وهذا في كتابه الأنثروبولوجيا البنوية. ولقد جاءت فكرته في هذا الصدد في عرض انتقاده للناقد الأدبي الروسي فلاديمير بروب قال "نعتقد أن اختيار بروب يتفسّر أيضا بجهله للعلاقات الفعلية القائمة بين الأسطورة والحكاية، فإذا كان يستحق التقدير الكبير لكونه قد رأى فيهما نوعين من جنس واحد، فإنه يظل مع ذلك أمينا وحريصا على تسجيل أسبقية للأسطورة على الحكاية من الناحية التاريخية"[2]ير ستروپس بذلك بأنه من الصعب بل من التعسف أن نفضل بين الأسطورة والحكاية مرجعا ذلك بأن كل منهما يرجع إلى جنس واحد غير أنه لم يسم هذا الجنس ولم يستدلل على وجود باستدلال بنيوي. يقول "ليس ثمة من داع جدى لفصل الحكايات من الأساطير. رغم أن هناك عددا كبير من المجتمعات التي تلحظ فرق ذاتيا بين النوعين، ورغم أن هناك هذين النوعين دون الآخر كتلاوة الأساطير في ساعات معينة أو خلال فصل دون غيره، في حين أنهمن الممكن أن تحكى الحكايات في أي وقت من الأوقات نظرا لطبيعتها الدنيوية"[3]

---

[1] M. ELIADE, Aspects du mythe, cot, Falio/Essais Gallimard , 1963. P 16.17.

[2] ليفي ستروپس –الأنثروبولوجيا البنيوية- ص 119.

[3] نفسه ص 118.

وفي غير هذا الاختلاف رأى ليفي ستروس بعد ذلك صعوبة الفصل بين النوعين في كون أن ما يعتبر أساطير عند قوم بعينهم يعتبر حكايات عند أقوام أخرى والعكس صحيح "إن الباحث ف الأسطوريات يلاحظ دائما أن القصص نفسها أساطير قوم من القوام وحكاياتهم سواء تبدّل شكلها أو ظل واحدًا"[1]

أنواع الأسطورة عند بيرغريمال:

تنطلق بيرغريمال من الأسطورة اليونانية في أبحاثه وتوصل إلى وجود تنوع في وضع الساطيرقال "إن عمل الكتاب والعلماء القدامى الذين استعملوا المعطيات انحرافية أو جمعوها لذاتها، ليس له أن يحجب عن التنوع المدهش، بل عدم الانسجام الذي يشهد عليها، وأن هوميروس وإسخيل وبندار ... يرجعون إلى نظام أسطوري محدد تحديدا جيدا يمثل فيه الآلهة والأبطال خصائص مثبتة تثبت نهائيا"[2]

الأسطورة الكرامية:

1- الأسطورة والكرامة:

إنّ اهتمام علماء الغرب البالغ بالأسطورة اليونانية، ثم بالأساطير والديانات الإنسانية، جعل البحث في الأسطورة يعتني بالأسطورة التكوينية دون غيرها أو يكاد، لما لها من القيمة الإنسانية، حتى كاد هذا النوع من الأسطورة يحجب عن الأنظار سائر الأنواع الأخرى. وقد انتقلت هذه النظرة التقليصية للأسطورة من الفكر الغربي إلى الفكر العربي المعاصر. وعلى الرغم من أنّ الباحثين العرب قد تفطنوا حديثا إلى أن الأدب الأسطوري العربي فيه تراكم كبير من الأساطير التي نسميها نحن " أساطير كرامية "، وأن هذه الأساطير لها قيمة أدبية نبّهوا عليها، فإنهم لم يسموا هذا التراث أو لم يكادوا أساطير، بل فضلوا على العموم أن يفصلوا الأدب الكراميّ عن باقي الأدب الأسطوري، وأن يدرسوا الكرامة مستقلة عن

---

[1] المرجع السابق ص 118.

[2] Grimal .P. La mythologie grecque. Col. Que sais- je ؟ N°3- 582. P11.

الأسطورة، دون أن يكون لهذا الفصل من مسوغ علمي أو نقدي معقول. وإنّما هو متابعة منهم لقصر علماء الغرب لمفهوم الأسطورة على الأسطورة التكوينية دون غيرها.

عليّ زيعور وعلم الكرامات:

كان عليّ زيعور أوّل من فتح الباب لدراسة الأساطير الكرامية، ونبه على أدبية الأسطورة الكرامية، في دراسته للعقلية العربية. وقد كان جريئا جدا في القول بالذي أسماه علم الكرامات، هذا العلم الذي فصله عن علم الأسطورة. ومع ذلك، تردد في هذا الفصل بينهما. قال:" غرض علم الكرامات تعريف الكرامة والمفاهيم المرتبطة بها. فالكرامة كالأسطورة، لم تمت في المجتمع العربي الراهن، وما تزال تطل بالإنسان على الأمل، وتمتزج بالبطولة الدينية، وتترك العنان للخيال، وتربط الفرد بالمطلق، وتشرب من المعتقدات الشعبية، فتجتاف الأسطورة والخرافة والمثل الشعبي واللغز، وتحتضن رواسب معتقدات قديمة، وتصورات طقوس واحتفالات، وموضوعات سحيقة، ورموزا وظواهر طبيعية، ومواسم فصلية[1].

وإذا كان عليّ زيعور يبحث في غير ما نبحث نحن فيه من حيث المبدإ، أي يبحث في العقلية العربية، أو التحليل النفسي للذات العربية، ولا سيما القطاع اللاواعي منها، كما يسمّيه، مستعينا بمناهج علم النفس والإناسة وغيرهما أحيانا، فإنّ هذا لا يكفي في نظرنا لنقرّه على فصله للكرامة عن الأسطورة، ومناداته بعلم جديد أسماه " علم الكرامات ". ذلك أنّه هو نفسه عند حديثه عن غرض علم الكرامات، لم ينس أن يشبّه الكرامة بالأسطورة، فالكرامة، كالأسطورة، لم تمت؛ فكان وهو يبحث في الكرامة، مستحضرا نصب عينيه الأسطورة، فلم يتخلص من وجودها وهيمنتها على تفكيره، حتى وهو ينادي ويبشر بعلم الكرامات المستقل. إنّ هذا الاستحضار الواعي أو اللاواعي، والعجز عن رؤية الكرامة في استقلال عن

[1] - علي زيعور، الكرامة الصوفية:ص 17.

الأسطورة، جعله يضطرب في ندائه بعلمه الذي بشر به. قال:" نرى أنّ الكرامة غرض لعلم خاص هو علم الكرامة، أو هو فرع علمي له موضوعه ومفاهيمه "[1].

إن تجويز عليّ زيعور أن تكون الكرامة موضوع فرع علمي خاص، يدلّ أولا على التردد الذي طغى على رؤيته، بين القول بالاستقلال الموضوعيّ والمنهجي لعلم الكرامة، وبين القول بتبعية هذا العلم لغيره، وتفرّعه من غيره من العلوم. وهذا التجويز يدعونا إلى التساؤل عن " الأصل العلميّ الذي لابد من أن يندرج فيه هذا الفرع العلمي الذي له موضوعه ومفاهيمه ". وإذا كان عليّ زيعور لا ينصّ على شيء في هذا الصدد، فإننا نرى أنّ "علم الكرامات"، إن كانت له مشروعيّة وجود، وإذا لم يكن مستقلا عن غيره من العلوم، فلا بد له من أن يكون فرعا من أصل، هذا الأصل هو علم الأسطورة، بدليل تركيزه الشديد على الأسطورة في كتابه. قال عن الكرامة: أمّا قرابتها للأسطورة، فشديدة، بحيث يدقّ فصلهما، سيما إذا أخذنا كرامات بطل واحد على أنها كرامة واحدة، أي إذا نظرنا إلى الكرامات نظرة تجمع وتنظم وتوحد في بنية متماسكة[2].

إنّ شدة قرابة الكرامة من الأسطورة، وصعوبة التمييز بينهما، باعتراف عليّ زيعور نفسه، يحثنا على أن نتساءل: ماذا تعني شدّة القرابة؟ ألا تعني الإنتماء ووحدة الجنس، أي وجود علاقات بنيوية عميقة بينهما؟ ألا يعني هذا أن علم الكرامة لا بد له من أن يكون فرعا من علم الأسطورة؟ أليست صعوبة التمييز بينهما تعني فيما تعنيه كونهما يشكلان كلاّ واحدا، كما يشكل علم الصرف وعلم الأصوات فرعين من علم اللسانيات؟

ما أكثر ما يقرن عليّ زيعور بين الكرامة والأسطورة، فلا يكاد يتصورهما منفصلين. يقول:" الكرامة تعود في معظمها إلى الأسطورة. بل إنّ الأولى ذات أصل خرافي بعيد الجذور، جمّ التراث والغنى، مرتبط بالدين والظواهر الكونية،

---

[1] - المرجع السابق: 22.

[2] - المرجع نفسه:25-26.

ورجال الدين عبر التاريخ. وأحيانا كثيرة، يكون هدف الكرامة، كالأسطورة أو كالخرافة، أي القصة الغريبة اللاممكنة. هو هدف العلم: كلاهما يرنو لشرح العالم وتفسير ظواهره، وكلاهما تعبير عن حاجة رئيسية في الفكر البشري... الدليل هنا، والمعبّر بوضوح، هو كون العديد من الأساطير موجودة في بلاد متباعدة زمنا ومكانا وعرقا ودينا[1].

بل إنّه يذهب إلى أبعد من هذا، فيصرّح بعلاقة الوحدة بين الأسطورة والكرامة. يقول: " الفكر الكرامي فكر أسطوري. إنّه تفسير غير عقلاني للتاريخ والظواهر وهو نمط فكريّ واجتماعي أيضا، شموليّ النظرة. ثمّ هو يأخذ ويعلل كل شيء باللجوء إلى الخيال[2]."

بل يحاول أن يفسّر تميز الكرامة الجزئيّ عن الأسطورة بابتداع مفهوم الأسطورة الفردية والأسطورة الشاملة. يقول: " الكرامة أسطورة فردية، لكنّها تحولت في مجموعها إلى أسطورة شاملة. مجموع الكرامات هو كرامة واحدة، أي أسطورة شاملة[3].

ومهما يكن من أمر الأسطورة الفرديّة والأسطورة الشاملة، ومسوّغ وجود هاذين المفهومين، فإنّه يبقى أنّ زيعور يرى الكرامة أسطورة في شكل من الأشكال، وصورة من الصّور. بل إنّ مفهوم الكرامة عنده يقارب مقاربة كبيرة مفهوم الأسطورة عند مرسيا إلياد. ذلك أنّ في الكرامة:" نوعا من العودة إلى بدأ الأشياء،أي إلى الأنماط الأساسية، وينابيع الأفكار الأولى"[4]: فهل تفعل الأسطورة شيئا إلا العودة إلى زمن البدء، زمن البدايات الأولى، الزمن الأوّل المقدّس، زمن الخوارق والخلق والتشكيل، الذي يحاكيه ما يجيىء بعده، كما عند مرسيا إلياد؟

---

[1] - المرجع السابق: 25.

[2] - المرجع نفسه: 83.

[3] - المرجع نفسه: 107.

[4] - المرجع السابق: 35.

إنّ وجود أدب كراميّ عربيّ عند عليّ زيعور لأكبر دليل ناقض لتلك الأطروحة المتهافتة التي اتهمت الأدب العربي بضحالة الخيال، وعدم القدرة على إبداع الأسطورة. يقول:" كثرة الكرامات المكتوبة، دليل على تجذّر لون ما من القصّة في الأدب العربي. يضاف إلى ذلك أنّنا نستطيع من ثمّة نفي الزّعم القديم القائل بأنّ العرب لم يعرفوا الأسطورة، لنقص في الخيال أو في غيره"[1]. وأيضا:" إنّ من ينسب إلى العرب بفعل ضعف مزعوم في الخيال قلّة الأساطير، هو من لم يقرأ كرامات الصوفيين. نكف عن النظرة الكليلة تلك عند الوقوف على الميثولوجيا الصوفية"[2].

فإذا كان وجود الكرامة دليلا على وجود الأسطورة، وكان وجود السرد الكراميّ دليلا على وجود السرد الأسطوري في الأدب العربي، فما المسوّغ لإقامة علم للكرامة مستقلا عن علم الأسطورة؟ وما الفائدة من ذلك؟ بل ينتقل عليّ زيعور من الدفاع عن وجود الأسطورة العربية، مستدلاّ بالأسطورة الصوفية الكراميّة. إلى الهجوم المضاد، ومن عقدة الفقر والدونيّة والضعف، إلى عقدة الغنى والتفوّق. يقول:" الخرافات [= الكرامات] الصوفية كثيرة لدرجة لا نجد لها مثيلا في أمم الأرض. وقد لا أكون مخطئا إن قلت إنّ المسلمين، والعرب عبر تاريخهم بعد الإسلام، هم السبّاقون على الإطلاق في مجال الأساطير والحكايا. ربّما يوازيهم الهنود، أو إنّهم يأتون في الدرجة الثانية بعد هؤلاء"[3].

لا يعني تشديد زيعور على القرن بين الكرامة والأسطورة أنّه لم يحاول التمييز بينهما. غير أنّ استدلاله في التمييز بين هاذين المفهومين لا يكفي في نظرنا لخلق علم للكرامة مستقلّ عن علم الأسطورة. يقول:" لم ينفكّ الارتباط قائما وشديدا بين الأسطورة والكرامة. نشأ الاثنان في مناخ فكريّ واحد، وتبادلا التأثير والتفاعل. لكن الكرامة،كما سبق القول:" اختصّت بكونها أساطير طائفة معيّنة، وبمحدوديّة

---

[1] - المرجع نفسه: 42.

[2] - المرجع نفسه: 102. وانظر كذلك: 106.

[3] - المرجع السابق: 166.

المرامي التي تودّ بثّها. وهي في سيرورتها نحو غايتها، قد أخذت الأسطورة التي وافقتها، بل وابتلعت حتّى التّخمة عشرات الأساطير والمعتقدات الوثنية، فأتت تصوّرات تخييليّة عن بطل يشابه الإله"[1].

فهل اقتران الكرامة بطائفة معيّنة من النّاس دون أخرى، و"محدودية" غاية الكرامة، أمر يكفي لفصل الكرامة عن الأسطورة، أم أمر داع إلى وصل الكرامة بالأسطورة، وإلحاق هذا الفرع المتميز بأصله العام، على العكس من ذلك؟

إنّ تخبط عليّ زيعور واضطرابه في القول باستقلال الكرامة وعلم الكرامات، عن الأسطورة وعلمها، وفي القول بتبعية الأولى للثانية، واضطراب مفاهيمه، وعدم التدقيق فيها، راجع في نظرنا إلى أنّ الغرب، كما قد أسلفنا في الباب الأوّل، هو الذي أثار إشكال الأسطورة في ثقافتنا العربية المعاصرة، وعلومنا الإنسانية المعاصرة. وعندما أثار هذا الإشكال، أثاره من منظوره هو، وتجربته الثقافية والأدبيّة الخاصّة. فظهر له أنّ الأدب العربي يخلو من الأسطورة أو يكاد، لضعف في الخيال عند العرب. وإذ لم يعرّج علماء الأسطورة الغربيّون على الكرامات، لأنّها لم تكن موجودة في الأسطورة اليونانية، نموذج النماذج للأسطورة العالميّة عندهم، واقتصروا على الأساطير التكوينية، وما إليها من أساطير اليونان، فإنّ باحثينا العرب صعب عليهم أن يخترقوا هذا التصوّر الغربي للأسطورة، على الرغم من إحساسهم بالتحدي الكبير الذي تفرضه الكرامة على الباحث العربي، وأن يعيدوا بناءه وتكوينه ليناسب واقع أساطيرنا. إنّ الفصل بين الأسطورة والكرامة، احتراما للتصوّر الغربي للأسطورة، وإحساسا بالتميّز الواضح للكرامة عن الميتوس اليوناني، قاسم مشترك بين عليّ زيعور في تحليله للذات العربية ولا وعيها، وبين الميلودي شغموم، في دراسته للخيال والقداسة في التصوّف الإسلامي.

---

[1] - المرجع نفسه: 58.

الميلوديّ شغموم والكرامة:

لم يناد الميلوديّ شغموم في رسالته الرّصينة في المتخيّل والقدسيّ في التصوف الإسلامي، بعلم مستقل للكرامة، كما فعل عليّ زيعور، بل أدرج دراسة الكرامة ضمن الدراسة العامّة للتصوّف الإسلامي، منطلقا في تحليله من علم الأديان الموازنة، كما هو عند مرسيا إلياد. قال عن وجهة النظر العامة السائدة في رسالته، إنّها: مدينة لعلم الأديان بالنور الذي قد يمكنها من رؤية نفسها خارج ذاتها، بإخراجها من الخاص إلى العام، إذ لم يكن بمقدورها أن تبصر دور الحكاية في تأسيس البركة، لا بفضل ردّها في البداية إلى الأسطورة، وذلك بفضل أعمال مرسيا إلياد حول كونيّة وشموليّة وأصلية الأسطورة، إذن حول الحكاية القدسية، لما أمكن الانتباه إلى هذا الحضور المكثف للحكاية في الثقافة العربية الإسلامية"[1].

إنّ إرجاع الكرامة في بداية التحليل إلى الأسطورة، كما رآها مرسيا إلياد، مبدأ كبير هيمن على تفكير الميلوديّ شغموم. غير أنّ هذا الإرجاع، ليس هو نهاية الإشكال عنده، بل هو مبدأه. وهو ما حفزه على أن يثير أكثر من سؤال علميّ ذي بال. قال:" والأسطورة، على الأقل بالنسبة للديانات المسماة "بدائية"، هي الشكل الوحيد للثقافات، الشكل المعبّر عن القدسيّ بامتياز. من هنا، من هذا المصدر، نبع لنا سؤالان: الأوّل: ما علاقة الكرامات بالأساطير؟ إذا كانت الأساطير هي أقدم الحكايات التي تعبّر عن القدسيّ، هل يمكن أن تكون الكرامات حكايات تقوم على محاكاة الأساطير"[2].

إنّ التساؤل العلمي عن علاقة الكرامة بالأسطورة تساؤل مشروع في نظرنا، بالنظر إلى اشتراك كلا الطرفين في سمة القداسة والخرق والعجب، وكذلك التساؤل عن وجود علاقة محاكاة بين الأسطورة الأصلية، التي تنسج على صورتها أسطورة فرعيّة، هي الأسطورة الكراميّة، والقول بمحاكاة الكرامة

---

[1] - الميلودي شغموم، المتخيل والقدسيّ: 11.

[2] - المرجع نفسه:ص 15.

للأسطورة الأصلية هو الذي جعل الميلوديّ شغموم يبحث عن المناهج الأصلية التي لا تزيد مختلف الكرامات على أن تكون محاكاة لها، أي جعلته يبحث في حفريّاتها المعرفية، فيكتشف أنّ النماذج التي تحاكى هي أربعة، وأنّ الكرامة لا بد لها من أن تكون استنساخا إبداعيا للنماذج الأربعة الأصلية الأساسية، التي يسمّيها أنماطا. يقول:" الأنماط الأصلية الأساسية تشكّل في نظرنا النماذج الأصلية التي تصدر عنها الأنواع المختلفة للحكايات. والاختلاف نتاج لهذه الأنماط، وليس العكس. إنّ هذه الأنماط بنيات أو قواعد عامّة لسلوك الحكي، طرز لكل ما يحكى، مهما بلغ تنوعه واختلاطه"[1]. وهذه الأنماط عنده هي: 1- النمط الأسطوري السحريّ. 2- النمط النبويّ. 3- النمط ألإبليسي. 4- النمط النعيميّ.

ومع أنّ الميلودي شغموم لا ينطلق في رسالته من عين منطلقنا، أي أنّه يدرس التصوّف لا الأدب، فإنه تابع زيعور في التنبيه على أدبيّة الأساطير الكرامية. قال:" فلو أنّه[أي الباحث أو القارئ] تعامل معها مثلا على أساس أنّها حكايات، حكايات فقط، ولاشيء غير ذلك، كما يتعامل مع المقامات والنّوادر أو الطرائف أو القصص الشعبيّ، كألف ليلة وليلة مثلا. لو فعل ذلك، لأدرك أنّ الكثير من تلك الحكايات "الخرافات"، يملك جانبا وفيرا من الجمال، ويستطيع أن يلبي بعضا من حاجة المرء إلى الغريب والعجيب والمدهش. إذن لاستطاع أن يستمتع ب"أدبيتها"، كما يستمتع بأدبيّة غيرها من القصص التي قد تقل عنها جمالا"[2].

بل نبّه على مشابهة الأسطورة الكرامية لأجناس أدبية تقاربها، وعلى غناها بالسمات الأدبيّة المهمّة. قال:" إنّ هذا العالم، [عالم الحكاية الصوفيّة أو الكراميّة]، كما سنرى، شبيه إلى حد التطابق بعالم التفكير السحري الأسطوري." ولكنّه شبيه كذلك إلى حدّ كبير بعالم الخيال العلمي، وبما يسمّى بأدب العجيب أو الغريب... بل إنّ تأمّله عن قرب يعطي الانطباع الأوّلي بأن هؤلاء الصوفيّة لم يتركوا شيئا يمكن

---

[1] - المرجع السابق: 28.

[2] - المرجع نفسه: 49.

أن يعتبر "جديدا" في هذا المجال. لا شيء من العجيب أو الغريب أو الخارق أو المدهش مستحيل في عالم الحكايات التي تتحدث عن بركة الأولياء".[1]

وعلى الرغم من هاده المشابهات بين هده الأجناس الأدبية المذكورة’ فان سمة القداسة تخص الأسطورة والأسطورة الكرامية، و تميزهما. قال:" أنها تزعم أنها دلائل على القدسي و تعبير عنه. و هذا ليس شان المقامات أو ألف ليلة مثلا. و معنى ذلك ان هذا القصد الخاص لا يسمح بتأويلها تأويلا أدبيا محضا. لا شك في ذلك . فنحن لا نريد أن نلغي هذا القصد".[2]

لتكن القداسة مسوغا لدراسة الأسطورة الكرامية دراسة تاريخية أو دينية موازنة أو أناسية، أو حتى نفسية، كما يفعل علي زيعور. لكن تعاور كل هذه المناهج لا ينبغي له أن يقصي أدبية الأسطورة الكرامية، أي البحث فيها عما يبحث فيه النقد الأدبي، أي الأشياء التي تجعل منها أدبا بشريا. ذلك أن أدبية الأسطورة الكرامية هي التي جسدت بصدورها عن الأساطير القديمة الجاهلية و الكتب المقدسة و توظيفها للعجب و الغرابة و الخرق للعوائد سمة القداسة و مثلتها.لذلك. فانه ليس من المعقول في نظرنا ألا توجد أدبية الأسطورة الكرامية إلا بعد تجريدها من سمة القداسة، كما يرى الميلودي شغموم، اذ يقول:" و أما أدبية هذه الحكايات، فهي لا يمكن أن تكون ممكنة إلا بتجريدها من منظومتها المرجعية، أي مما هو جوهري فيها، و نعني به القدسي في شكل البركة. ان القدسي يلتهم ما عداه و يديبه فيه. يلتهم القدسي في شكل البركة أدبية السردي و الواقعي أو التاريخي. لذلك لا تبقى للأدبية في هاده الحكايات سوى أهمية ضئيلة أو محدودة"[3]. ذلك أن أدبية الأسطورة الكرامية كامنة في القداسة نفسها، التي هي سمة من سماتها، و التي يقوم عليها تفسير خرق العادة للبطل الكرامي، أو على الأصح، انخراق العادة له و ليس توجد بعد تجريد الأسطورة الكرامية مما هو جوهري فيها".

---

[1] - المرجع السابق: 47.

[2] - المرجع نفسه: 49.

[3] - المرجع السابق: 286.

و اذا كان علي زيعور متحمسا لفصل الكرامة عن الأسطورة، حتى لقد ذهب إلى المناداة بعلم للكرامات، فان الميلودي شغموم هو أميل إلى الوصل بينهما منه إلى الفصل بينهما. و الوصل عنده يتم بضبط علاقة المحاكاة بين الأسطورة و الكرامة.

و دالك بالموازنة بينهما في عدة أشياء جوهرية، كالقداسة و الزمن و البطل و الوجود. يقول:" الأسطورة قصة مقدسة أبطالها مقدسون. و موضوعها مقدس كدالك الكرامة أبطالا و موضوعا. و الأسطورة تكشف عن سر، ذلك الذي ينجلي برواية أسطورة. و كدالك الكرامة التي تكشف عن سر رباني"[1].

و يقول أيضا و هو يوازن:" في الأسطورة يلعب الأبطال... لأنئك الذين يكشفون الحجب عن "الواقع". و في الكرامة يلعب الأولياء نفس الدور تقريبا، إذ أنهم هم الدين يرعون القدسي و يلقنونه لبقية الناس، و يعلمونهم كيف ينتقلون من "اللاواقع" إلى "الواقع"' واقع القدسي الذي هو وحده الحقيقي. لذلك فان أبطال الأسطورة آلهة أو أشباه آلهة، أي أكثر قدسية من الأبطال العاديين. و هذا هو وضع الأولياء. فان وضعهم الانطولوجي أسمى من بقية البشر." بل إنهم في مستوى الملائكة و الأنبياء، إن لم يكونوا في مستوى الرب. و هذا ما يجعل الكرامة مثل الأسطورة، مشاركة للانطولوجيا، فهي تتحدث عن الوجود الحق، الوجود بامتياز و القدسي هو ما يوجد بامتياز. ما ينقل"اللاواقع" إلى درجة"الواقع"، أي إلى الوجود بالفعل"[2].

و اذا كانت هده الموازنات تقود بالضرورة إلى القول بالمطابقة، فان التمييز بين زمني الأسطورة و الأسطورة الكرامية عنده هو ما يؤدي إلى التمييز بينهما و إلى تأكيد القول بالمحاكاة . قال:"الأسطورة على هادا المستوى تأسيس للوجود و زمنها هو الزمن الأصلي، أي زمن التأسيس الأول، ذلك الذي انتقل فيه"الوجود" من

---

[1] ـ المرجع نفسه: 87.

[2] ـ االمرجع السابق: 88.

"العدم" إلى "الوجود الحق". أما الكرامة فهي تستعير هذا الزمن الأصلي لإعادة تأسيس"الوجود"، ليظل "الخارق المؤسس"، دائم الحضور، دائم الانبثاق "[1].

إن علاقة الاستعارة هاده' الكائنة بين المستعير، (الكرامة)، و المستعار من (الأسطورة)' هي التي تجعل من الكرامة، حسب الميلودي شغموم،"إعادة تأسيس للأسطورة' لا أسطورة بالمفهوم الدقيق لهذا المصطلح.يقول:"تبدو الكرامة بهذا المعنى ، محاكاة أو تكرارا، و من ثمة إعادة تأسيس للأسطورة.ليست الكرامة أسطورة، و لكنها محاكاة للأسطورة"[2].

و لكنها محاكاة لأي أسطورة؟ إنها محاكاة للأسطورة التكوينية و لا شك، أي محاكاة في نظرنا لنوع من أنواع الأسطورة، إذا نظرنا إليها من وجهة نظر النقدية الأدبية. و إذا كانت الكرامة تحاكي الأسطورة التكوينية، فإنها بدالك تبدع شيئا لا يكاد يختلف إلا في توظيف الزمن. و كل هذا، من وجهة نظر النقد الأدبي، و نظرية الأجناس الأدبية، لا يكفي أبدا لفصل الكرامة عن الأسطورة. بل على العكس، إن هذا هو الداعي إلى إقامة علاقة وصل بينهما، علاقة فيها أصل، هو الأسطورة، و فرع منها، هو الأسطورة الكرامية. فالأسطورة التكوينية، أصل حاكته الأسطورة الكرامية، و نسجت عن منواله. و كلاهما ينتمي إلى الأسطورة.

ثنائية المخيال والدين:

إن مسألة العلاقة بين المخيلة والدين قديمة حتى أنها أصبحت موضوعا فلسفيا عند فلاسفة اليونان فقد بنى أفلاطون وأرسطو الدين على فكرة "التعالي الالاهي"[3] هذه الفكرة التي أدّت إلى الفصل بين الديني والأرضي، وبالتالي ارتفاع الديني والمقدس إلى عالم علوي مقابل العالم السفلي والأرضي (المدني) الذي يعد الإنسان جزءًا منه، والمخيلة جزءًا من الإنسان وهي مرتبطة في نظر الفلاسفة

---

[1] ـ المرجع نفسه: 89.

[2] ـ المرجع نفسه: 87.

[3]ـ يمكن الرجوع إلى تفصيل هذه القضية إلى كتاب المخيلة والدين عند ابن رشد لمؤلفة الدكتور: رضا الزواري ناحية في الباب الأوّل عند حديثه عن مكانة المتخيل في النطولوجيا الرشدية.

القدماء بالنفس، التي تؤدي دور المشوش على العقل (اللوغوس) في إدراك الحقيقة. أما علاقة المخيلة بالدين في العصر الوسيط فقد ارتبطت بفكرة "الفصل بين الديني والأرضي، وهكذا يعنى ارتفاع الديني والمقدس إلى حاكم علوي ومستقل"[1] وبالتالي استمرار القول بفكرة التعالي الإلاهي التي فادي بها فلاسفة اليونان القدماء.

ومن جهة أخرى نجد بأن الدين يستند في الأصل إلى قطبي الوحي والنبوة في نفس .الوقت. والوحي بدوره يحيل على الذات الإلاهية، والنبوة تتقبل هذا الوحي وتبثه بين صفوف الإتباع. هذه المسألة المرتبطة أصلا بعملية تخيلية وإلهامية كما وصفها المستشرق الألماني جب بقوله "إن الدين كل الدين يرتبط في الأصل بحياة التخيل ارتباطا وثيقا"[2]هذا التصوّر المعقد للمخيلة هو الذي جعل الناس يتعجبون من فكرة الوحي المتجلية في شخصية النبي قال تعالى"**أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم**"[3] وقوله أيضا "**قل إنما أنا بشر مثلكم يوحي إليّ**" فاستطاعت النبوة بذلك أن تجمع بين الناموت واللاهوات[4] وقد تفطن القدماء إلى هذه القضية واعتبرها ضربا من ضروب الإعجاز. فقد أثبت الباقلاني أن هناك طريقتين في الوصول إلى إدراك هذه الحقيقة أي حقيقة الوحي والنبوة إحداهما الاضطرار وثانيهما التأمل والاستدلال يقول"فأما العلم بظهور القرآن على يد. ومجيئه من جهته أو انه تحدي العرب أن تأتي بمشهد فواقع لنا ولكل من خالفنا باضطرار. وأما سبيل العلم بكلام الذراع وتسبيح الحصى وحنين الجذع فهو نظر واستدلال لاضطرار"[5]

من المخيال الديني إلى المخيال الاجتماعي:

---

[1]- رضا الزواري، المخيلة والدين عند ابن رشد-ص11.

[2]- المرجع نفسه

[3] سورة يونس آية 10.

[4] سورة فصلت آية 41.

[5]- الباولاني: تمهيد لأوائل وتلخيص الدلائل ص158.

حدّد المخيال الديني للإنسان مختلف التصورات التي تجعله يحافظ على توازن العقيدة عنده، وثمة تبعده عن الوقوع في الحيرة والشك"فقد كانت الحاجة ملحة إلى صياغة أفق جديد تنسجم مع مقومات الدعوة، وكان من البديهي منذ الطور الأوّل أن ينشط الخيال لترسيخ الدين وبلورة الضمير الديني الناشئ[1]".ويجعل المجتمع المسلم يحقق توازنه في تنظيمه الداخلي وفي علاقته بالكون في ضوء توزيع جديد للأدوار. وإضفاء مستحدث للقدامة على عناصر الفضاء المحيط، وبهذه الصيغة ظهر:"منظومة من التصورات المتلاحقة والمتكاملة، تلون فيها المخيال الاجتماعي بألوان المخيال الديني"[2]

لاشك أن هذه التصورات أثرت على أفراد المجتمع الإسلامي في تعاملهم مع مناقب الأولياء نعلم يكن جمعهم لتلك المناقب من باب الجمع والضبط والتدفيق بل كانوا يبحثون "في طيات هذه منزلة هذه الأحداث عن الخارق والعجيب الذي يسمح بالتعرف على منزلة المسلم المشأنفة في سياق تدشين دورة جديدة من دورات التاريخ على وجه البسيطة"[3]. الأمر الذي أدّى إلى تعدد الروايات التي نقلت عن سيرة العديد من الأولياء بل تداخلت تلك الروايات إلى درجة إلغاء البعد الزماني والمكاني لحضور الولي*، مع تلونه بكثير من الأحداث المذهبية أو السياسية أو الاجتماعية أو النفسية بحسب المحكي عنه في معالجة هذا الأمر أو ذاك، وبالتالي بات الحديث عن مخيال اجتماعي وليس عن مخيال ديني بعدما دامت ملامح هذا الأخير في تصورات اجتماعية بحته.

---

[1]- منصف الجزار-المخيال العربي الإسلامي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول (ص) ص8-9.

[2]- المرجع نفسه:ص9.

[3]- المرجع السابق: ص9.

*- نقصد بذلك أن الولي يستطيع الرجوع إلى الوراء أو ينتقل إلى المستقبل كما أن حضوره موجودا في أي مكان على وجه الأرض.

الخاتمة

بعد أن انكشفت مغالق كثير من الأسئلة المحيرة التي طرحها الباحث في المقدمة، وهو ينتقل من فكرة إلى أخرى مع كل فصل لتتجمع عنده في نهاية البحث إشراقات أو حدوس، هي بمثابة إجابة عن جميع التساؤلات المطروحة في نهاية هدا البحث والتي يمكن أن نختصرها في النقاط التالية:

- في ضوء الدراسة الميدانية نلاحظ اختلاف الأولياء من حيث المكانة الاجمتماعية، وترتبط هذه المكانة بما حققوه من كرامات يرويها الأتباع والمريدون عن وليهم أو شيخهم. كما أنها تعد عاملا مهما في تقديس ذلك الولي وأن مجرد إهمال احتفال بالولي يعين في الواقع إهمال استرجاع الولي وعدم التزود بكراماته وذكراه، وهذا يؤدي إلى إنهاء تأثير الولي وإنهاء وظيفته لدى مريديه وأتباعه.

- يلعب الولي دورا هاما في النظام العقائدي لكثير من الناس حيث تنتقل الجماعات المختلفة من مكان إلى آخر لتشارك في الاحتفالات بالولي وللحصول على البركة. ولا يقتصر الاحتفال على الرجال بل يصطحب الرجال النساء والأطفال ليكتسبوا البركة أيضا؛ في سبيل التعوّد على زيارة الولي وتقديسه.

- تميُّزُ الغرب الجزائري بأولياء كثيرين من صنيع التنظيم الصوفي أكثر من التنظيم القبلي.

- ارتباط الأولياء في ذهن أتباعهم بحكايات شعبية كثيرة، تناولت كراماتهم وأفعالهم الخارقة، وقدراتهم الفائقة، فضلا عن كيفية ظهورهم داخل مجتمعنا المحلي وذلك من خلال السَيَّر والمناقب التي تؤرخ لهم.

- إن المخيال الشعبي الجزائري اليوم يزداد تدهورا خاصة وأن ظاهرة الأولياء أصبح لها رواجا كبيرا بفعل عودة الحياة إلى أغلب الطرق الصوفية

بما فيها الطريقة القادرية، التي لقيت تشجيعا من طرف السلطة خدمةً لأغراض سياسية.

- إن التصوف الطرقي في الجزائر لا يزال يشكل عائقا أمام تشكيل رؤية موحدة نحو إسلام سنّيّ اجتهادي يواكب الحياة المعاصرة بإمكانة تشكيل يوافق أو يشابه إجماعا تخضع له مختلف التيارات والاتجاهات خاصة فيما يتعلق بمواقفها من التراث والدين.
- إن حضور الطريقة القادرية في المخيال الشعبي الجزائري يمكن أن تكون بداية التعاليم الإسلامية الصحيحة بعد تنقية وتصحيح كل ما علق بالمخيال الشعبي الجزائري من انحرافات محمّلة بأشكال من البدع والخرافات التي أصبحت تكبّل انطلاقه نحو بناء حضاري إسلامي متماسك، وقائم على دعامتين؛ القرآن والسنة، والروح والعقل.

ينظم المخيال الشعبي أولياءه في الطريقة القادرية إلى تراتبية يتدرج فيها الأولياء إلى فئات ودرجات ومستويات شتى يأتي أهل البيت والصحابة على رأس الجميع مرورا بمسافات متباعدة يتخذ لنفسه عليها مؤسسو الطرق الصوفية مكانا عليا ثم أعداد لا حصر لها من الأولياء المحليين الذين تتفاوت درجات مكانتهم بقدر ما يظهرونه من كرامات في حياتهم أو بعد مماتهم.

إن الطريقة القادرية في أساسها الأول تقوم على الكتاب والسنة إذ كانت تمثل منهاجا تربويا حاول أن يعيد للدين حيويته ووظيفته الأولى التي كان عليها الصحابة رضوان الله عليهم، شأنها في ذلك كشأن المنهاج الذي خطه أبو حامد الغزالي الذي عاصر الشيخ عبد القادر الجيلاني.

لكن المخيال الشعبي لأتباع الطريقة القادرية هو الذي قدم الطريقة على هذا الشكل الذي نجده اليوم.

قائمة المصادر والمراجع

أ. المراجع باللغة العربية

القرآن الكريم:

1. ابراهيم بدران والدكتورة سلوى الخماش، "دراسات في العقلية العربية.1- الخزانة دار الجنيقة- بيروت ط2 1979
2. إبراهيم رماني: الغموض في الشعر العربي الحديث، دوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991.
3. ابن رشد: الكتاب الكبير لأرسطو نقله من اللاتينية إلى العربية "إبراهيم الغربي" دار الحكمة 1997
4. ابن عطاء الله السكندري/ لطائف المنن في مناقب الشيخ أبو العباس المرسيى وشيخه الشاذلي أبو الحسن/القاهرة 1982
5. أبو الحسن الندوي: رباني لا رهباني، د.ط بيروت، 1983.
6. أبو الفضل محمد بن مغيزل –الكواكب الزاهرة في اجتماع الأولياء يقظة لسيد الدنيا والأخرة- تحقيق محمد بن بريكة-الزاوية البلقايدية- ط1 2010
7. أبو حيان الأندلسي- تفسير البحر المحيط ج-8 ص 127 تحقيق عادل أحمد منشورات دار الكتب
8. بسام الجمل – ليلة القدر في المتخيل الإسلامي –مؤسسة القدموس الثقافية –سورية ط1 2007
9. تحقيق عبد السلام الشافي محمد ط 5 /1عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي-تفسير الكتاب العزيز- المحرر الوجيز ج5
10. جعفر ابن الحاج السلمي: الأسطورة المغربية، دراسة نقدية في المفهوم والجنس، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، ط1، 2003.
11. جعفر بن الحاج السلمي: الأسطورة المغربية، دراسة نقدية ف المفهوم والجنس، مطبعة الخليج العربي/ ط01، 2003.
12. الجوهري محمد (إشراف): الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،
13. حسن مؤنس: الطرق الصوفية، وأثرها في نشر الإسلام ى، ط2، 2008، مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة..
14. حسين أحمد، دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين-دار الشروق بيروت-ط1-1983
15. خالد محمد: القصص والتاريخ المركز الوطني للأبحاث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ، الجزائر، 2005
16. دائرة النعارف الأسلامية، مادة الجزائر، هارتمان مركز الشارقة للإبداع الفكري، الإمارات العربية الشارقة، 1998 الجزء التاسع، ألفريد بل، الطائف الدينية في شمال إفريقيا
17. الدريمي كمال الدين- حياة الحيوان الكبرى- ج01 دار احياء التراث العربي –بيروت –د.ط
18. ربيعة جلطي: تضاريس لوجه غير باريسي، دار الكرمل، دمشق، 1981.
19. ربيعة جلطي: تضاريس لوجه غير باريسي، دار الكرمل، دمشق، 1981،
20. صليبا جميل: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1982، ج2
21. عاطف جودة نصر – المخيال مفهوما ته ووظائفه- الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984
22. عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الوفية، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط3، بيروت، 1983،
23. عامر النجار: الطرق الصوفية بمصر: ط5، 1992، دار المعارف، القاهرة.

24. عبد الباقي مفتاح: أضواء على الشيخ عبد القادر الجيلاني وانتشار طريقته ، 2008، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر
25. عبد الرحمن' بدوي – تاريخ التصوف الإسلامي – وكالة المطبوعات – الكوت – ط 2 1978
26. عبد العزيز الشناوي : الجنة ونعيمها من القرآن والسنة .مكتبة الايمان المنصورة د.ط
27. علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات القرن، دار الطليعة : بيروت 1994
28. علي حرب: بين الإحياء والتنوير، محمد حسن هيكل مثالا : عالم الفا والمجلد دار النهضة، 2001
29. علي حرب، نقد النقد، المركز الثقافي العربي بيروت -1993،
30. عمان حشلاف: التراث والتجديد في شعر السياب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1989
31. مجموعة مؤلفين- الدين في المجتمع العربي- مركز دراسات الوحدة العربية- الجمعية العربية لعلم الاجتماع الطبعة2-2000،
32. محمد أحمد درينقة: الطريقة القادرية وأعلامها ط1، 2009، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس لبنان
33. محمد أحمد درينقة: الطريقة القادرية وأعلامها ط1، 2009، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس لبنان،
34. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: دار الطليعة / بيروت : 1988
35. محمد حاج صدوق: مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1989
36. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، دار الطليعة بيروت المركز الثقافي العربي الدار البيضاء : 1980،
37. محمد فتوح احمد : الرمز والرمزية في الشعر المعار دار المعارف، القاهرة، ط2، 1978.
38. محمد فتوح احمد : الرمز والرمزية في الشعر المعاصر دار المعارف، القاهرة، ط2، 1978
39. محمد فؤاد عبد الباقي– معجم غريب القرآن -دار المعرفة لبنان.
40. منصف الجزار –المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم دار محمد علي للنشر- تونس –ط1 2007
41. الميلودي شعموم –المتخيل والقدسي في التصوف الإسلام- دار الحوار للنشر والتوزيع- سوريا الأذقية ، ط1، 2011
42. ناصر بعماش، النص الشعري النسوي العربي في الجزائر، دار النشر، حلب، الجزائر، 2007.
43. نور الدين الزاهي: المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، ط01، 2005
44. النيسابوري (أبي اسحاق):قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس دار الكتاب العلمية بيروت 1985
45. يحي بوعزيز-موضوعات وقضايا من تاريخ الجزائر والعرب ج1- دار الهدى للطباعة والنشر، ط1 سنة 2004

ب.المراجع المترجمة:

1. جلبير دوران، الأنثروبولوجيا رموزها، أساطيرها ، أنساقها ترجمة ماح العمد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1993
2. جيرار (ر)، العنف و المقدس، ترجمة جهاد هواش و عبد الهادي، دار الحاد للنشر والتوزيع،1992
3. روجيه كايط: الإنسان والمقدس تر، سميرة ريشا المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2010.

4. روني ويلاك: نظرية الأدب ت: مح الدين بحي، حسام لخطيب، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب. دمشق، 1972

5. س. كريمر. ايفان ودوموزي . طقوس الجنس المقدس عند السومرين ترجمة، نهار خياطة. منشورات دار علاء الدين، ط 04، 2006،

6. عبد القادر جغلول مقدمات في تاريخ العربي القديم والوسيط ، ترجمة فضيلة الحكيم دار الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1982

7. غبيل-ج، الايديولوجيا، ترجمة محمد سبيلا ضمن كتاب تساؤلات الفكر المعار، دار الأمان ، 1987،

8. ماركس- أنجلز، نو حول الدين، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة، 1981،

9. محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم الح، مركز الإنماء القومي،بيروت 1987.

10. محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، سلسلة بحوث اجتماعية، دار الساقي، ترجمة هاشم الصالح، الطبعة الأولى 1990،

11. محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم الصالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987،

12. محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم الصالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية 1992

13. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم الصالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 1986،

14. محمد أركون-الفكر الاسلامي –ترجمة هاشم صالح لافوميك و.ك ط 1993.

ج. المراجع باللغة الأجنبية:

1. ABÜL QASIM ALLABIDI _MANÄQIB D'ABU ISHAQ AL-JABA NYANI " Imprimerie La Rapide –Tunis
2. B. DUBORGEL, « Imaginaire et Pédagogie – De l'iconoclasme scolaire à la culture des songes », Le Sourire qui mord, Paris, 1983.
3. Bourdieu. P ; le sens pratique, ed. Minuit, 1980,
4. Cornélius CASTONIADIS ; l'institution imaginaire de la société, édition du seuil, 1975
5. Cornélius CASTONIADIS ; la police grecque et la création de la démocratie : « un domaine de l'homme, les carrefours du labyrinthe II 1986,
6. Emile Dermenghem : « le culte des saints dans l'islam maghrébin ».Gallimard ; Paris, 1982, (nouvelle édition).
7. ESTARIADIS. C. L'institution Imaginaire de la société ; Seuil. 1975.
8. FREUD S., « Le Moi et le Ca », in Essais de Psychanalyse, Payot, 1967.
9. FREUD.S, L'avenir d'une illusion ; p.u/f, 1971.
10. FREUD.S, Totem et tabou, Payot, 1984,
11. Gerald Holton . L'imagination Scientifique, Gallimard, 1981
12. Gilbert duraind, les structures Anthropologique de l'immaginaire, bordass 1992
13. N°3- 582. ؟Grimal .P. La mythologie gréque. Col. Que sais- je
14. J.Berques : « l'intérieur du Maghreb ». Gallimard .Billiothèque des histoires, Paris, 1978
15. Levu strauss.C, Totémisme aujourd'hui. P.U.F, 1969
16. LUPASCO S. , « Logique et Contradiction », P.U.F. , 1947 ; « Le Principe d'antagonisme et la logique de l'Energie », Le Rocher, Monaco, 1987, préface de Basarab Nicolescu (1ère édition : Hermann, Paris, 1951).
17. M. ELIADE, "Mythes, rêves et mystères", Ed. Gallimard, Paris, 1957
18. M.iliade –mythes ,rêves et mystères –ed Gallimard paris 1957.
19. Maffesoli.M, la violence totalitaire, p.u.f,1979,
20. Malek Chebel –l'imaginaire Arabo-musulmane p-u-f 1993.
21. Med Arkoun : Islam et changement Social, l'islam actuel devant sa traditions et la mondialisation, édition Payot lasamme : 1998

22. MICHAUD G. , « Introduction à une science de la littérature », Puhlan, Istambul, 1950.
23. MINKOWSKA F., « De Van Gogh et Seurat aux dessins d'enfants », Musée pédagogique, Paris, 1949.
24. NIETZSCHE F., « Die Geburt der Tragedie » , Leipzig, 1872.
25. Noureddine Afaya : l'occident dans l'imaginaire : Arabo musulman, edition Toubkal, 1997
26. Ricoeur. R, Du texte à l'action. Essai d'herméneutique, T : II , Esprit_ Seuil, 1986
27. SPERRY R., H. Trocmé- Fabre, « J'apprends donc je suis », in Théorie des deux hémisphères cérébraux, Edition Mondaja, Paris, 1983.
28. Touraine. A , la voix et le regard, Paris ;Seuil, 1978
29. la reproduction de la société, Touraine. A,
30. Touraine. A, la reproduction de la société, ed. Seuil, 1973,
31. Touraine. A, pour la sociologie, ed Seuil, 1974,
32. Y. DURAND, « L'Exploration de l'Imaginaire, introduction à la modélisation des univers mythiques », Espace bleu, Paris, 1988.

د. الدواوين:

1. سيدي لخضر بن خلوف. ديوان سيدي لخضر بن خلوف شاعر الدين والوطن-جمع وتقديم :محمد بن الحاج الغوثي بخوشة – نشر ابن خلدون تلمسان – دط .
2. ديوان الشيخ عبد القادر بن طبجي، تحقيق وتقديم عبد القادر غلام الله، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1. 2005

ج. المجلات والدوريات:

1. باللغة العربية:

1. جلبير دوران، مجلة علوم إنسانية، العدد 90، 1999، حوار أجراه فليب كابان، ترجمة لكبير الشميطي،
2. لؤي خليل- مجلة التراث العربي اتحاد الكتاب العرب ع. 97 آذار 2005 دمشق
3. لؤي خليل-مجلة التراث العربي– اتحاد الكتاب العرب، ع 97 آذار 2005 دمشق

2. باللغة الأجنبية:

1. Edward Boudi : Quand les conditions ont la force de la réalité, l’unanimité l’immigration et la cinquième dimension », le monde, janvier 2001
2. G.DURAND, « les structures polarisantes de la conscience psychique et de la culture », Eranos-Jahrbach, XXXVI, Zurich.
3. R. BASTIDE, « Conclusion d’un débat récent : la pensée obscure et confuse », Monde non chrétien n° 75-76, 1965.

هـ. الرسائل الجامعية:

1. باللغة العربية:

1. نور الدين الزاهي المقدس والتخيل بالمغرب الحالي رسالة لنيل شهادة دكتوراه الدولة، تحت إشراف الدكتور عبد الحليل جليل كلية الآداب والعلوم الإنساني فاس السنة الجامعية 2004، 2005

2. باللغة الأجنبية:

1. Ahmed ben NAOUM, Ouled Sidi Cheykh, Essaie sur les représentations hagiographiques de l'espace au sud-ouest de l'Algérie, (Thèse de Doctorat soutenue en mars 1993), Tome I, Aspects du mythe, cot, Falio/ Essais Gallimard, 1963

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

ملخص الأطروحة:

يتناول موضوع هذا البحث كيف أن المخيال الشعبي قد عمل على صناعة أولياء منطقة الغرب الجزائري المنتمين إلى الطريقة القادرية؛ وكيف يؤثر هذا المخيال على سلوك الأفراد وعلى العلاقات الاجتماعية عبر خلق طرق للحفاظ على بقائه واستمراريته داخل النصوص والمدونات الشفوية والممارسات والطقوس الشعبية.

الكلمات المفتاحية: الولي؛ المخيال الشعبي؛ الطريقة القادرية؛ الطقوس الشعبية؛ الكرامة؛ الأسطورة؛ الدين؛ الأجناس الخطابية.

Résumé de la Thèse:

Cette thèse se propose d'étudier, d'une part, comment l'imaginaire populaire contribue dans la production des saints (*Al Wali'*) adeptes de la Voie (*Tariqa*) *Kadiria* dans la région du ouest algérien, et d'autre part, comment cet imaginaire influe sur le comportement social des individus ainsi que sur les relations sociales, et ce, par la création de Voies (*Tariqa*s) susceptibles de préserver son existence et sa continuité au sein des textes, des corpus oraux et des pratiques sociétales et rituelles.

Mots clés: Le Saint (*Wali'*); imaginaire populaire; La voie (*Tariqa*) Kadiria; Rites populaire; *Karama;* Mythe; Religion; Genres Discursives.

Abstract of the thesis:

This thesis tries to study, on the one hand, how the popular imaginary contributes in the production of the holy (*Al Wali'*) disciple of the Kadiria mystic Way (*Tariqa*), particularly in the west of Algeria, and on the other hand, how this imaginary influences the social behavior of the individuals as well as the social relationships, and all that, by the creation of Ways (*Tariqas*) likely to preserve its existence and its continuity within the texts, the oral corpora and the socio-ritual practices.

Key words: The Holy (*Wali'*); the popular imaginary; The Kadirya way (*Tariqa*); popular rites; Sanctity (*Karama)*; Myth; Religion; Discursive genres.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم الثقافة الشعبية

تخصص الأنثروبولوجيا



الولي في المخيال الشعبي

- الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجا -

ملخص أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأنثروبولوجيا

إعداد الطالب:

بن معمر بوخضرة

إشراف:

أ.د. محمد سعيدي

السنة الجامعية :1432-1433هـ/2011-2012م

ملخص الأطروحة:

لا شك أن التصوف بوجه عام والطرق الصوفية بشكل خاص، كان لها تأثير كبير على الثقافة الشعبية الجزائرية، فقد توسلت المرجعيات الصوفية من الزهاد والعارفين وشيوخ الطرق، منذ وقت مبكر بالثقافة الشعبية لتقوم بوظيفتها في نشر وتجذير خطابها الديني والروحي وحتى السياسي أحيانا في الطبقات السفلى من المجتمع (البسطاء والفقراء) التي شكلت الخزّان الذي لا ينضب والمحرك الأقوى لدواليب الحركة الصوفية من خلال تركيز شيوخ الطرق عليها والتصاقهم بها في اليومي المعيش وحتى في الشعار الذي اختاروه لأنفسهم وتسموا به (الفقراء) والدليل على عمق التأثير الصوفي في الثقافة الشعبية الجزائرية أننا ما نزل إلى اليوم نجد في لغتنا العامية كلمات وتعابير من أمثال سيدي، مول الزمان، مول الساعة، مول السر، مول الحال، القبة الخضراء، والديوان.....

وجدت الطبقات الشعبية ضالتها في الصوفية فإن من أهم صفتهم هو تسامحهم وسماحتهم قد سأل رجل سهل بن عبد الله التبشري: من أصحب من طوائف الناس؟ فقال: عليك بالصوفية، فإنهم لا يستكثرون ولا يستنكرون شيئا. ولكل فعل عندهم تأويل، فهم يغدرونك على كل حال.

وعلى أية حال فإن التصوف الشعبي هو امتداد للتدين الشعبي وهي مسألة تم التطرق إليها في كثير من حقول الدراسات الإسلامية أو حقول الأنثروبولوجيا، هذه الدراسات حاولت إيجاد تفسير موضوعي عن أسباب التعارض بين العقيدة الكبرى والمعتقدات العامة.أو بين الإسلام من منظور النص المقدس والإسلام في منظور شيوخ الزوايا فهناك فروق فاصلة بين أنموذج التقوى الملتزم بالعقل والنقل كما يمثله فقهاء المدن والحواضر، وبين أنموذج التقوى الذي لا يقول كثيرا على تعليم الفقهاء

والذي يمثله العامة، وهذا ما يذهب بنا إلى القول بأن الدين _ كدين _يكتسي طابع الثبات والاستمرار في مقابل الانقطاع والتغيير، حتى وإن حاول البعض إيجاد اتجاه ثالثا يتوسط هذين الاتجاهين وقد مثل هذا التيار مجموعة كبيرة من الفقهاء والمحدثين ما كانوا أولياء بالفعل والذين نصروا القوقد مثل هذا التيار مجموعة كبيرة من الفقهاء والمحدثين ما كانوا أولياء بالفعل والذين نصروا القول بالتبرك بمزرات الأولياء، وأهم من يمثل هذا الاتجاه الشيخ عبد القادر الجيلاني الفقيه والمفتي الحنبلي. وإن كان البعض يرى أن عبد القادر الجيلاني ليس إلا فقيها ورى، وأن وصفه بالولاية واشتهاره بها قصّة مصنوعة ظهرت فيما بعد.

ومهما يكن من أمر فإن التصوّف غالبا ما يبحث عن البيئة التي تناسبه وتقبله حتى يستطيع أن يتغلغل فيها وينتشر. وأغلب هذه البيئات المناسبة هي تلك التي يكون الجهل سائدا فيها ولهذا فإننا نجد جملة من الفوارق في المخيال الشعبي لدى الجماعات الحضرية والجماعات القروية. فمن خلال الاستطلاع الميداني تبين للباحث بأن المخيال الشعبي المتعلق بالأولياء هو أكثر حضورا وانتشارا بين الفئات الشعبية القروية إذ تقوم الثقافة القروية على النقل الشفهي والجماعي.

ويعتبر الكثير من الباحثين هذه الخاصة عائقا أمام انتشار هذه الثقافة في المكان واستمرارها في الزمان، باعتبارها تعبيرا آنيا لحظيا وتلقائيا، عند حاجيات المجتمع المتنوعة (نفسية _اقتصادية_ سياسية وثقافية) في مرحلة ما من تاريخه، ولأن هذه الثقافة تداولية وليست تدوينية. فإنها تختفي وتزول بزوال الحاجة التي أنتجتها.

إن عدم تدوين الثقافة الريفية يجعلها ثقافة تعتمد على ذاتها، وتعيد إنتاج نفسها بطرقها الخاصة، سعيا منها للمحافظة على تواجدها كمكون أساسي من مكونات الثقافة الوطنية خصوصا أمام زحف ثقافة المدينة التي تتغذى من موجات متعددة آتية من مختلف بقاع العالم، وعبر وسائط مختلفة مسموعة ومرئية ومكتوبة.

تحدث دوبرو ولسكي عن الأسباب التي تستعملها الثقافة الريفية للحفاظ على استمرارها فقال: هناك وسيلتين للنقل الاجتماعي الأولى تتجلى في نقل الموروث الثقافي بواسطة، الكلام وباقي أصوات الموسيقى أو بواسطة عرض الأعمال والأشياء المنظورة بالعين وعند نقله بهذه الرسائل يكون هناك اتصال مباشر بين الأشخاص والفئة الثانية من الوسائل لها خاصية ميكانيكية وتدخل فيها الوسائل الصالحة لاستمرارية والأفكار بالكتابة والموسيقى، وهذه الوسائل تخلق اتصالا غير مباشر وغير شخصي

إن الولي هو المقدس المتجذر في الثقافة العربية الإسلامية العالمة والشعبية، بمعناه العام المتماهي مع القدسي تارة والمتخيل تارة أخرى، والمستقل المحض ثالثة. يطرح بحدة إشكالية ما هو ديني بمعناه الإسلامي، وما هو أسطوري موهم.

إنها ثنائية تكاد تحطم الحدود فيما بينها خاصة في المجتمع الجزائري الذي يُعرف بكثرة أوليائه، نظرا لتوافد وتغلغل الحركات الصوفية فيه، والتي كانت خاضعة إلى تنظيمات أدت إلى إنتاج مخيال ديني صوفي مميّز؛تناول الولي في شتى جوانب الحياة المختلفة. والخيط الماسك في كل هذا، تلك الحكايات الشعبية التي تتناول كرامات الأولياء وأفعالهم الخارقة، وقدرتهم الفائقة، فضلا عن كيفية ظهورهم داخل المجتمعات المحلية الخاصة بمنطقة الغرب الجزائري.

ونظرا لكثرة الطرق الصوفية في هذه الجهة من الوطن من تيجانية وقادرية ودرقاوية وعيساوية، كان الهدف هو توجيه البحث نحو طريقة واحدة، يعتقد الباحث أنها الأقدم والأكثر انتشارا في المجال الذي تم تحديده آنفا، ألا وهي الطريقة القادرية.

ويتناول هذا البحث الولي القادري كما يتصوره المخيال الشعبي، وذلك من خلال حصر بعض الأولياء واستعراض نماذج عنهم في الغرب الجزائري. والنقطة المركزية في هذه الدراسة ترتكز على كيفية ظهور هؤلاء الأولياء، وكيف تم ترسيخ

وجودهم في المجتمعات المحلية، وما أصاب هذا الحضور من تغيير في التراث والثقافة الشعبية الخاصة بالأولياء.

أسباب اختيار الموضوع:

1/ الأسباب الذاتية:

- قام الباحث بدراسة سابقة حول المخيال الشعبي وعلاقته بالنار، فرأى أن ما يوجه مخيالنا بالدرجة الأولى تلك المعتقدات الشعبية المتعلقة بظاهرة الأوليائية، فكان التحول من النار كظاهرة شعبية إلى الأولياء.
- الواقع المليء بالمحكي الشعبي والطقوس والتصورات المتعددة للقوى المتدخلة في ترتيب الحياة، ومصائر الناس لجعلها شقية أو سعيدة.
- علاقة الولي بالطقوس في تدعيم ثنائية عالم ظاهر وعالم باطن.
- نشأة الباحث في بيئة صوفية تشبع فيها بأشكال من الممارسات والطقوس المرتبطة بالطريقة القادرية؛ إذ كان والد الباحث رحمه الله مقدم في هذه الطريقة.

2/الأسباب الموضوعية: يمكن إجمالها فيما يلي:

- الاقتناع ببذل الجهد في الاهتمام بالمقدس والمتخيل وآليات الإيهام بالواقع، في إطار محاولة الإلمام بأسس هذه الذات وموجهات سلوكنا بوعي.
- تجريب البحث عن جذور مشكل تخلفنا انطلاقا من تراثنا، خاصة وأننا نستهلك المنتجات التكنولوجية ولا نعدم من بيننا من ساهم في تطورها علميا، مع بقائنا في جو من الأوهام قلبا وقالبا وممارسة واعتقادا.

- المعطيات الميدانية من متون واعتقادات وتصورات أصيلة ومتنوعة وعيناه من مختلف المستويات العلمية.

- الإسهام في البحث العلمي الميداني لرصد علاقات الرموز والتصورات والتمثلات في إنتاج الإنسان باعتباره بنية ثقافية، بالإضافة إلى البنى الأخرى المرتبطة به، كالاجتماعية والحضارية، وانطلاقا من الثقافة الشعبية؛ لأن ثقافتنا بصفة عامة ذات مخيال تهيمن عليه المقدسات الشعبية.

- الإسهام في رصد بنية عوالم التصورات والقيم، فالبحث الميداني وحده يسمح بتحديد موارد ثقافتنا، وموروثات عقليتنا، وتأثيرها في سلوكنا ومواقفنا ورؤيتنا للعالم.

أهمية البحث:

تأتي أهمية هذا البحث من قلة في التراث النظري المكتوب عن موضوع حضور الولي في المخيال الشعبي ، خاصة إذا تعلق الأمر بالطريقة القادرية، التي وجد الباحث بأن الدراسات عنها قليلة مقارنة بالطرق الأخرى، وهذا من الجانب الأنثروبولوجي.

فالجماعات المدروسة تعبر عن مخيالها الشعبي بكثير من الممارسات الشعائرية والفلكلورية، وتوارثها الأجيال المختلفة؛ وذلك نظرا لأن كثيرا من أتباع الولي المستفيدين منه، لم يكتفوا بأن تكون للولي كرامات المعنوية التي تعتمد على أنه مَثَل وقدوة، ونموذج أخلاقي فحسب، وإنما حاولوا أن يضعوا عليه كثيرا من القدرات الخاصة الكارزماتية والكرامات الحسية المختلفة، واختلاف القصص تدل على استمرار الولي في أداء وظيفته والقيام بدوره حتى بعد وفاته. بل إن المخيال يذهب إلى حد اعتبار الولي القادري هو انحدار من سلالة هاشمية تنتهي إلى

الرسول صلى الله عليه وسلم. وفي بعض الأحيان يكون الانتساب إلى أحد الخلفاء الراشدين.

فأتباع الطريقة يحاولون إثبات الإسناد أو التتبع الجينيولوجي للأصل العربي الكريم للولي. وهذا بتأكد أصالتهم العربية لانتسابهم إلى هذا الولي، ثم الرجوع بهذا إلى السلسلة الشريفة، ثم إللا الرسول صلى الله عليه وسلم.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى دراسة تمثلات حضور الولي القادري عند عامة الشعب في منطقة الغرب الجزائري، وذلك لمعرفة التغيّرات التي حدثت بهؤلاء الأولياء، وبالتالي معرفة الطريقة التي يعمل بها المخيال الشعبي في إعادة صناعة الأولياء القدماء. إلى جانب رصد التراث الشعبي بجميع أشكاله، والذي يؤكد على استمرار الاعتقاد في الأولياء.

كما يهدف البحث أيضا إلى تحديد أوجه التغييرفي عناصر الثقافة الشعبية المرتبطة بهؤلاء الأولياء. ويهدف أيضا إلى معرفة سبب ازدياد مكانة وحضوة الولي بعد الممات، إذ تصبح في نظر الجتمع أكثر احتراما وتقديرا، فترسم لهم صورة في ذهنية العقل الجمعي، تعمل على المحافظة على مكانتهم، والإعلاء من شأنهم بين الأجيال المتعاقبة من خلال مجموعة من الطقوس والممارسات المقننة والمرسومة والتي تتسع فيها دائرة المشاركة الشعبية بذات القدر الذي يحتله ذاك الولي في قلوب وأذهان الآخرين من الأحياء.

الدراسات السابقة:

يجب علينا أن نقر من البداية بأن الدراسات في هذا الموضوع هي قليلة، خاصة تلك التي تمتّ إلى دراستنا بشكل مباشر، وعليه فإن ما تم الحصول عليه من دراسات لا تعدو أن تكون مقاربات فيها إضاءات منهجية مكنتنا من الاستفادة منها في هذا البحث ويمكن تصنيفها كالآتي:

المراجع والكتب العربية: لقد وجد الباحث الكثير من الكتب التي تناولت قضية المخيال الشعبي في علاقاته مع مواضيع مختلفة كالقدسي والأحاديث النبوية والزعيم السياسي، ومن هذه الكتب نذكر ما يلي: المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي لصاحبه الميلودي شغموم. الذي حاول فيه أن يدرس النمط الأسطوري والسحري في ارتباطهما بالمرجعية الصوفية. فكان يرى بأن حلّ أي مشكلة في العلم أو في السلوك اليومي قد يبدأ من تعقيدها.

وقد وجد الباحث تناقضا كبيرا بين المتخيل والقدسي من خلال اعتماده على أنماط متخيلة ومقدسة كالبركة، فرأى بأن هذه المسألة تختبئ تحتها رائحة المكر. رغم محاولات البعض جعل البركة استمرارا للزمن الأصلي النبوي عن طريق المحاكاة أو الفيض الإلهي. وفي المقابل تحدّث الكاتب عن النمط الإبليسي، فدرس ملامسة المحسوس وملامسة المجرد، مقدما في ذلك حكايات عن البرقة الإبليسية، لتنتقل بعدها إلى النمط النعيمي الذي درس فيه الكلتب مكر الأولياء من خلال تداخل الطبيعي مع اللاطبيعي، ليعترف في الأخير أن الموضوع يكتسي صعوبة كبيرةلأننا لا نستطيع أن نبعد الخيال عن أي حقل معرفي بما فيه المعرفة الدينية.

المخيال العربي الإسلامي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، لصاحبه منصف الجزار، إذ بيّن الكاتب في هذا المؤلف كيف تسلل المخيال إلى السيرة النبوية الشريفة. فجمع أطرافها وسدّ ثغراتها وكيف تدخل المخيال في الأفعال والأقوال

والأحوال مما نتج عند ظهور مخيال عربي إسلامي تشابكت في ثناياه التصورات لتكوّن منظومات متكاملة تستجيب لأفق انتظار المجموعات حسب انتمائها ومشاغلها وهواجسها.

اعتمد الكاتب في هذه الدراسة على السيرة النبوية كما تناولها أصحاب السير، متتبعا حياة الرسول صلى الله عليه وسلم قبل الولادة وأثناءها وبعدها. هذه الدراسة قد أفاد الباحث منها كثيرا، لأنها وإن كانت مقتصرة على الرسول صلى الله عليه وسلم إلا أن تعميمها على الأولياء يبدو فيه كثير من التشابه باعتبار أن الأولياء هم ورثة الأنبياء، وبالتالي فهم يخضعون لنفس التصورات والتمثلات.

يرى محمد الجويلي صاحب كتاب الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي أن دراسة المخيال العربي الإسلامي هي أسبق من دراسة العقل لأن الحدود بينها تكاد تذوب. وبالتالي كان تساؤله هل لنا عقل سياسي أم مخيال سياسي؟ وللإجابة على هذا السؤال تناول الكاتب مشكلة انتقال الخلافة من المقدس إلى المدنس، وكيف عمل الخيال على تكييف عملية الانتقال ليكشف بأن الزعيم السياسي يقع بين واقع التاريخ وواقع الأسطورة، فالزعامة السياسية العربية هي وهمية أسطورية أكثر منها واقعية.

أما أعمال الدكتور علي زيعور فقد انصب على دراسة اللاوعي في الذات العربية، خاصة منها تلك الدراسات المتعلقة بالأولياء فقدّم دراسة عن العقلية الصوفية، ونفسانية التصوف. والكتاب الثاني حول الكرامة والأسطورة والحلم.حاول من خلال هذين الكتابين تطبيق لمنهج التحليل النفسي لمعرفة طبيعة الذات العربية معتمدا في ذلك على نماذج صوفية منها كرامات الجنيد وأساطيره معرض الجدلية القائمة بين الأسطورة والكرامة.

إن الدراسات الأنثروبولوجية الغربية الخاصة بالأولياء، قد ارتبطت في أغلبها بالفترة الاستعمارية التي قدمت قراءة خاصة بها للتصوف في الجزائر. والحقيقة أن

المسألة الاستعمارية تكمن في أن فرنسا قدمت دراسة اثنوغرافية وليست انثروبولوجية؛ إذ إن معظم المقاربات الاستعمارية وبالرغم من الادّعاء بالنباهة العلمية والموضوعية في البحث ظلت بالجانب الانطباعي الذي ظل مسيطرا على معظم الكتابات في هذ المجال، وهذ من خلال تلقهم بالثقافة الشرقية كما يقولون. إن هذه الاثنوغرافيا المستكشفة في الفترة الاستعمارية الأولى قد كانت مطية للانثروبولوجية الاستعمارية التي لم تتقعد علميا . إن الكتابات التي قدمها هؤلاء الباحثون وغيرهم من المستثقفين هي انعكاس صريح لمخيال نزوي يتعاطى بترا للآخر.

والرسائل الجامعية هي كثيرة في هذا المجال، وقد أفدنا من الكثير منها؛ فيها ما ارتبط بالأولياء بحدّ ذاتهم، ومنها ما كان دراسة عن ظاهرة أوليائية، كظاهرة التبرك وزيارة أضرحة الأولياء. ومن هذه الدراسات نذكر مايلي:

- أبو يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية وفي الواقع، وهي رسالة ماجستير للطالب جمال الدين بوكلي حسن، ب إشراف د.الربيع ميمون.

إن هذا الموضوع بات يقدم لنا أكثر من طرح يمكن أن نجمله في الأسئلة التالية:

- ما هي جملة الحقائق والوقائع التي حفزت المخيال وجعلته ينطلق؟
- ما هي مراحل العمل التي تكشف لنا عما يقوم به المخيال في صناعة الولي القادري؟
- كيف يتفاعل التاريخ مع المخيال لينتج لنا مزيدا من الأساطير والطقوس والمعتقدات المتصلة بالولي القادري؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات طرح الباحث الفرضيات التالية:

3- إن الأشخاص الذين يقصدون الولي القادري لنيل بركته يشعرون وكأنهم يدخلون ماديا ورمزيا إلى مكان مقدس.

4- إن قوة الانسجام التي يمنحها الولي لأتباعه تكشف عن كثير من العمليات السيكولوجية التي تجعل الاعتقاد في قدرات الولي الصوفية يتدعم ويلقي بيانته.

الثقافة الجزائرية ببعدها الروحي تظل مناخا مناسبا للاعتقاد في الأولياء

المنهج:

إن موضوع الخيال الديني يستدعي عدم تغييب الأبعاد السوسيولوجية والأنتروبولوجية وحتى النفسية والتاريخية لصالح تلخيص النصوص واقتناص المقتطفات ثم عرضها.

ولهذا السبب لابد من استحضار إضاءتين منهجيتين الأولى: هي ضرورة التمييز بين المقدس والدين، فكل ما هو دين هو مقدس ولكن ليس كل مقدس دين، والثانية تتمثل في ضرورة الوعي بالتمييز الحاصل بين الدين كما يحضر في النصوص المقدسة والدين التاريخي أو كما يحلوا للبعض أن يسميه بالدين الشعبي.

فالدين ممركز حول الله وليس حول المقدس لذلك يرمي نسقه المعياري والعقائدي الممحور حول الوجود الإلهي مؤسسا بذلك فضاء لاهوتيا وتشريعيا يسمح تعيين بمجموعة من: الشعائر والفروض والقيم التي تسمح للمؤمن بأن يشق طريقه السلوكي والقيمي (التعبدي والأخلاقي) نحو الله.

أما المقدس فقد تشكل من خلال تفاعلات كثيرة دينية أو سياسية أو اجتماعية، مما يمنحه إمكانية البقاء والديمومة بالرغم من اختفاء الديانة أو إخفاءها لنوع من التنشئة الاجتماعية على المقدس.

وبما أن موضوع البحث يرتيط بالأنا المتصوفة فإننا نكون بذلك إزاء دراسة مناهج وليس منهج واحد لأن الأنا المتصوفة تدرس وفق مناهج التحليل النفسي والأناسة الأنتروبولوجية، كما يذهب إلى ذلك علي زيعور، كما يمكننا معالجة الكرامات ومعطيات المخيلة الشعبية على أساس أنها نتاج اجتماعي مرتبط بظواهر المجتمع وبالتالي يكون المنهج السوسيولوجي هو الأقرب لمعالجة مثل هذه القضايا.

كما استعان الباحث في عمله البحثي جملة من تقنيات وأدوات البحث منها:

المقابلات:

وهي من أهم الوسائل المنهجية التي يمكن من خلالها فهم حقيقة الموضوع كما أنها تمكن الباحث من معرفة الحقائق الخاصة عن الأولياء وقد تم استخدام المقابلات الفردية والتركيز عليها للكشف عن تفاصيل حياة الأولياء ودورهم في المجتمعات المدروسة من خلال أعضاء المجتمعات المحلية التي تؤيد دور الأولياء ووجودهم حتى بعد وفاتهم.

الإخباريون:

استعان الباحث بمجموعة كبيرة من الإخباريين من كبار السن في المجتمعات المحلية لأنهم قدموا المعلومات الهامة مع تفسيرهم لبعض الظواهر التي أصبحت مجرد رموز، وساعدت الملاحظة بالمشاركةو في التقارب مع الإخباريين وأعضاء هذه الجماعات المحلية ومدهم بالمعلومات اللازمة عنهم.

دراسة الحالة كأداة:

الحالة هي طريقة لدراسة الظواهر الاجتماعية من خلال التحليل المتعمق لحالة فردية، قد تكون شخصا أو جماعة، أو حقبة تاريخية، أو عملية أو مجتمعا محليان أو مجتمعا كبيرا، أو أي وحدة أخرى في الحياة الاجتماعية. وتقوم هذه الطريقة على افتراض أي حالة مدروسة يمكن أن تصلح نموذجا لحالات أخرى مشابهة لذلك فمن الممكن عن

طريق التحليل المتعمق أن نتوصل إلى تعميمات قابلة للتطبيق على حالات أخرى تندرج تحت نفس النموذج

إن أرضية هذا العمل ذات طبيعة أنتروبولوجية وتاريخية واجتماعية تخص الطرق التي يعيش وفقها أشخاص يطلبون شفاعة الولي ويعيشون علاقتهم بالمقدس.

إن أهمية هذا العمل تكمن أيضا في خصوبة المسائل النظرية والفرضيات التي تسند ضمنا أو صراحة إلى كثير من القضايا المتعلقة بهذا الموضوع، وتوجع البحث الميداني التجريبي صوب هذه النظريات والفروض، التي غالبا ما يكون مجالها الحقيقي هو العالم المقدس، فالمقدس يوجد مبدأ الانسجام بين ممارسة متنوعة وكشفية تشمل في آن واحد الذكر والأغاني والرقص والزيارة والتقديس ضريح الولين وكل ما يحيد به، بما في ذلك العديد من النشاطات الكرنافالية.

إن هذه الفوض الظاهرية يقف من وراء نظام سائد، فوة الجذب التي يمارسها الولي على أتباعه تقود بدرجة كبيرة إلى الاعتقاد بأن هذه الأخيرة ليست إلا علامة تنشر إلى سلسلة من الأحداث الموغلة في القدم ومرتبطة بحياة الولي، إن التاريخ الدنيوي لا يتوفر علاى الإمكانيات التي تسمح بأن يكتشف الحقيقة الكاملة وراء غزارة الأساطير والحكايات التي أنتجتها ولا زال ينتجها مثل هذا الشعور، وأن يوضح حقيقة الوقائع التي حفزت الخيال وجعلته ينطلق، وقد يكون من الضروري أيضا أن يقوم التاريخ بالكشف عن مراحل ذلك العمل الذي يقوم به المخيال، هذا الافتراض ينطبق على شخصية سيدي عبد القادر الجيلاني التي تحولت فيما بعد إلا طريقة معروفة، قد علقت بها كل مظاهر الحياة العادية والحياة المعقدة التي تمثل مسارا حقيقيا لشخصيات أخرى عرفت نفس درجة التقديس والحضور في المخيال الشعبي.

لقد شاع في المخيال الشعبي أن الأولياء الصالحين من شيوخ الصوفية، تبقى كراماتهم نافذة المفعول بعد موتهم لذلك فإنهم يتتبعون باحترام أبدي، لدى مورلايهم، وكل من يطلب بركاتهم، فيبقى هؤلاء الصلحاء أحياء في المخيال الشعبي، وبمقتضى

هذا التواصل الروحي، فإنهم يأتون بسرعة لنجدة من توجه إليهم بالنداء، ومن هنا يطلق على كل واحد منهمصاحب الحضوة، صاحب النعرة مول النعرة، أي: الحمية والاستجابة لكل نداء ولدعوة المستغيث وتكثر هذه الألقاب في الأناشيد الصوفية، لدى العامة، شيوخ الصوفية أمثال سيدي عبد القادر الجيلاني، سيدي بومدين، سيدي الهواري...

كما يتصور عامة الناس أن الشيخ، متى دفن في غير أرضه، فإنه يعود إلى موطنه في فترات السنة، لذلك كان العامة يقيمون الحفلات حيث ضريح هذه الولي الصالح، بل قد يلجأ البعض إلى تشييد زاوية باسمه كما حدث لسيدي عبد القادر الجيلاني، فزاويته موجودة في كل مكان، ولم تقتصر على موطن ميلاده أو وفاته، وهي سنة جارية في المخيال الشعبي باعتبار أن الولي الصالح موجود هنا وهناك.

بعد أن انكشفت مغالق كثير من الأسئلة المحيرة التي طرحها الباحث في المقدمة، وهو ينتقل من فكرة إلى أخرى مع كل فصل لتتجمع عنده في نهاية البحث إشراقات أو حدوس، هي بمثابة إجابة عن جميع التساؤلات المطروحة في نهاية هدا البحث والتي يمكن أن نختصرها في النقاط التالية:

- في ضوء الدراسة الميدانية نلاحظ اختلاف الأولياء من حيث المكانة الاجمتماعية، وترتبط هذه المكانة بما حققوه من كرامات يرويها الأتباع والمريدون عن وليهم أو شيخهم. كما أنها تعد عاملا مهما في تقديس ذلك الولي وأن مجرد إهمال احتفال بالولي يعين في الواقع إهمال استرجاع الولي وعدم التزود بكراماته وذكراه، وهذا يؤدي إلى إنهاء تأثير الولي وإنهاء وظيفته لدى مريديه وأتباعه.
- يلعب الولي دورا هاما في النظام العقائدي لكثير من الناس حيث تنتقل الجماعات المختلفة من مكان إلى آخر لتشارك في الاحتفالات بالولي وللحصول على

البركة. ولا يقتصر الاحتفال على الرجال بل يصطحب الرجال النساء والأطفال ليكتسبوا البركة أيضا؛ في سبيل التعوّد على زيارة الولي وتقديسه.

- تميُّزُ الغرب الجزائري بأولياء كثيرين من صنيع التنظيم الصوفي أكثر من التنظيم القبلي.

- ارتباط الأولياء في ذهن أتباعهم بحكايات شعبية كثيرة، تناولت كراماتهم وأفعالهم الخارقة، وقدراتهم الفائقة، فضلا عن كيفية ظهورهم داخل مجتمعنا المحلي وذلك من خلال السَيَّر والمناقب التي تؤرخ لهم.

- إن المخيال الشعبي الجزائري اليوم يزداد تدهورا خاصة وأن ظاهرة الأولياء أصبح لها رواجا كبيرا بفعل عودة الحياة إلى أغلب الطرق الصوفية بما فيها الطريقة القادرية، التي لقيت تشجيعا من طرف السلطة خدمةً لأغراض سياسية.

- إن التصوف الطرقي في الجزائر لا يزال يشكل عائقا أمام تشكيل رؤية موحدة نحو إسلام سنّيّ اجتهادي يواكب الحياة المعاصرة بإمكانة تشكيل يوافق أو يشابه إجماعا تخضع له مختلف التيارات والاتجاهات خاصة فيما يتعلق بمواقفها من التراث والدين.

- إن حضور الطريقة القادرية في المخيال الشعبي الجزائري يمكن أن تكون بداية التعاليم الإسلامية الصحيحة بعد تنقية وتصحيح كل ما علق بالمخيال الشعبي الجزائري من انحرافات محملّة بأشكال من البدع والخرافات التي أصبحت تكبّل انطلاقه نحو بناء حضاري إسلامي متماسك، وقائم على دعامتين؛ القرآن والسنة، والروح والعقل.

ينظم المخيال الشعبي أولياءه في الطريقة القادرية إلى تراتبية يتدرج فيها الأولياء إلى فئات ودرجات ومستويات شتى يأتي أهل البيت والصحابة على رأس الجميع مرورا بمسافات متباعدة يتخذ لنفسه عليها مؤسسو الطرق الصوفية مكانا

عليا ثم أعداد لا حصر لها من الأولياء المحليين الذين تتفاوت درجات مكانتهم بقدر ما يظهرونه من كرامات في حياتهم أو بعد مماتهم.

إن الطريقة القادرية في أساسها الأول تقوم على الكتاب والسنة إذ كانت تمثل منهاجا تربويا حاول أن يعيد للدين حيويته ووظيفته الأولى التي كان عليها الصحابة رضوان الله عليهم، شأنها في ذلك كشأن المنهاج الذي خطه أبو حامد الغزالي الذي عاصر الشيخ عبد القادر الجيلاني.

لكن المخيال الشعبي لأتباع الطريقة القادرية هو الذي قدم الطريقة على هذا الشكل الذي نجده اليوم.

ملخص الأطروحة:

يتناول موضوع هذا البحث كيف أن المخيال الشعبي قد عمل على صناعة أولياء منطقة الغرب الجزائري المنتمين إلى الطريقة القادرية؛ وكيف يؤثر هذا المخيال على سلوك الأفراد وعلى العلاقات الاجتماعية عبر خلق طرق للحفاظ على بقائه واستمراريته داخل النصوص والمدونات الشفوية والممارسات والطقوس الشعبية.

الكلمات المفتاحية: الولي؛ المخيال الشعبي؛ الطريقة القادرية؛ الطقوس الشعبية؛ الكرامة؛ الأسطورة؛ الدين؛ الأجناس الخطابية.

Résumé de la Thèse:

Cette thèse se propose d'étudier, d'une part, comment l'imaginaire populaire contribue dans la production des saints (*Al Wali'*) adeptes de la Voie (*Tariqa*) *Kadiria* dans la région du ouest algérien, et d'autre part, comment cet imaginaire influe sur le comportement social des individus ainsi que sur les relations sociales, et ce, par la création de Voies (*Tariqa*s) susceptibles de préserver son existence et sa continuité au sein des textes, des corpus oraux et des pratiques sociétales et rituelles.

Mots clés: Le Saint (*Wali'*); imaginaire populaire; La voie (*Tariqa*) Kadiria; Rites populaire; *Karama;* Mythe; Religion; Genres Discursives.

Abstract of the thesis:

This thesis tries to study, on the one hand, how the popular imaginary contributes in the production of the holy (*Al Wali'*) disciple of the Kadiria mystic Way (*Tariqa*), particularly in the west of Algeria, and on the other hand, how this imaginary influences the social behavior of the individuals as well as the social relationships, and all that, by the creation of Ways (*Tariqas*) likely to preserve its existence and its continuity within the texts, the oral corpora and the socio-ritual practices.

Key words: The Holy (*Wali'*); the popular imaginary; The Kadirya way (*Tariqa*); popular rites; Sanctity (*Karama)*; Myth; Religion; Discursive genres.



جامعة " أبو بكر بلقايد " تلمسان

issn: 2170-1148

الإنسان و المجتمع

العدد التجريبي / جوان 2010

مجلة محكمة

تصدرها كلية العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية

فالمقدس هو كل شيء سامي وخالد وأرفع من المستوى البشري الدنيوي فالله هو وحده المقدس لكنه البشر يطفون على هذا المقدس الرّباني مجموعة من الرموز تصبح بعض العادات مقدسة، بعض الأماكن والأزمنة مقدسة، وبعض الشخصيات مقدسة.

وتتفاوت درجة القداسة لتأخذ شكلا تصاعديا ولكي تنتهي إلى مستوى الكمال الإلاهي. إن القدسية تتجلى في أبسط الأشياء إلى أسمى الكمال فالشجرة مقدسة **(مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ..)** (سورة النور :الآية 35) الحجر مقدس "الحجر الأسود" (3)، والتراب مقدس، والوطن مقدس، والعالم مقدس، بل القدسية تتجلى في الطرح الوضعي وبهذا المفهوم تكون الطبقة العاملة في النظام الماركس مقدسة هي الأخرى. لكن أكبر المقدسات في الإسلام تتجلى في الإنسان، فهو محور القداسة التي تربط بين الأرض والسماء والنصوص التشريعية في هذا الباب كثيرة سنقتصر على آية وحديث نبوي:

(من قتل نفسا بغير حق فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا) (سورة المائدة : الآية 32)

وقول الرسول (ص) ""**لهدم الكعبة أهون عند الله من دم المسلم**"

المقدس في المفهوم الغربي: أما المقدس عند الغرب يرتبط بما هو محسوس فالتقديس عندهم يتجلى في أبسط الأشياء حتى ولو تعارض ذلك مع العلم. فالبريطانيون مثلا حتى اليوم لا زالوا يرفضون استعمال القياس المتري احتراما للتقاليد وحفاظ على النقود.

فالمنظومة الفكرية الغربية بعد أن فقدت ثقتها في منظوماتها الدينية ونزعت عنها صفة القداسة من خلال ما كانت تعانيه من الكنيسة في القرون الوسطى. أخذت تتجه نحو العلمانية، والعلمانية تعني نزع القداسة عن العالم أي أنه لا يوجد مقدسات، فالعالم هو مادة استعمالية وبالتالي فإن الإنسان الغربي يجد صعوبة غير عادية في فهم المقدس " لأنه يعيش في مجتمع يؤمن بالنسبية والتغيير وبالتالي يجب أن نتكلم في هذا المقام مقابل المقدس، والمدنس كما تعلمنا من علم الاجتماع الغربي مفهوم المادي النسبي العملي الإجرائي البرغماتي. كل هذه الأمور تنبع من رفض فكرة المقدس، رفض فكرة المركز الثابت في العالم" (4).

لذلك فإن الغرب لم يبلغ فكرة القداسة ولكنه طوّرها بالمفهوم الذي يخدم أغراضه الاستعمارية مثل الحرية الفردية بالغرب التي صارت مقدسة بديلا عما كان سائدا من قدسيات، لذلك حين ضربت القداست "بالمفهوم القديم" فلكلمة ضربت في أروبا بمجموعة من الحقول كان أحد حقولها ضرب الكنيسة البابوية، حين اعتقل نابليون البابا ووقع معه عقدا يقول " إنه لكم ما لكم ولنا ما لنا" بمعنى نحن علينا أن نبني الدولة وعليكم أنتم أن تهتموا بالشؤون الروحية" (5)

فحسب هذا الطرح للمفهوم الغربي للقداسة فإن قداسة الدين تعد أحد معوقات الحرية والتقدم والتنمية فالتاريخ العربي الإسلامي صفحة بيضاء بل هي صفحة سوداء تحتاج لأن يزال كل ما بها من سواد فتعود من جديد بيضاء ثم يكتب فيها وكلاء الغرب سطورا من جديد. ومن هنا جاءت فكرة تدنيس المقدس.

العولمة وتدنيس المقدس: إن تدنيس المقدس في جوهره يعود إلى صراع حضاري. إن الحضارات في صراعها هذا، أفرزت ما يمكن أن نسميه بتدنيس المقدس وهذا راجع إلى المميزات التي تميز كل حضارة وسنركز على اللغة والثقافة والدين كبنية فعالة في تشكيل المقدس.

لكن قبل ذلك لا بد من الوقوف عند رؤية الآخر إلى طبيعة تدنيس المقدس أو بمعنى آخر كيف ينظر الغرب إلى التدنيس؟

إن الغرب لا زال ينظر إلى نفس تلك النظرة الاستعمارية، على أنه ناشر حضارة لذلك فإن أشكال التدنيس تأخذ طرحا يبدو عقلانيا للوهلة الأولى إلا أن خلفياته تخفي وراءها احتقار لمقدسات المسلمين منها: " أن الغرب قد حمل فضائل الحضارة فما عليهم إلا أن ينتفعوا بها فإنهم لم يستفيدوا فذلك راجع إلى طبيعتهم المتوازية المتراخية (6). بل هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك حين وصفوا المسلمين، بأنهم غير قادرين على الدخول في أي نموذج حضاري حين قال أحدهم: " أليسوا أحرارا في أن يعملوا لبعث ثقافتهم إن كانت لديهم ثقافة؟ لقد منحوا المساواة المدنية والسياسية بالبيض ولكنهم لا يعرفون" (7).

إلا أن تجربة تدنيس المقدس الثقافي لم تعد ذا بال ولم تصل إلى مستوى التأثير الجماهري بما في ذلك اللغة كعنصر مهم من عناصر تشكيل الهوية والأمثلة على ذلك كثيرة. فالأدب العربي المعاصر شعره ونثره سرى في أغلبه في اتجاه الحداثة بالمفهوم الغربي لكنه ظل معزولا عن الجماهير ولم يلاحظ أن هناك ردّ فعل جماهيرية بسبب هذه الإبداعات بالرغم من كونها مست الكثير من المقدسات عندنا، لكن الأمر يختلف إذا

لذلك كان المقدس الديني هو العنصر المتجدر في ثقافتنا الدينية، فاحترام مقدس أي أمة أو حضارة، هو احترام الكينونة والهوية، وتجاهل المقدس- ناهيك عن الاستهتار به -يؤدي إلى التآكل الحضاري فضلا على الاحتراب مع الآخر. وفي هذا السياق يمكن أن نفسر تداعيات تدنيس مقدسات المسلمين.

نماذج من التدنيس:

أولا: إن محاولات تدنيس مقدسات المسلمين ما كان لها أن تحدث لو لا الضعف الذي يعاني منه العالم الإسلامي وبالتالي وجد الغرب الجرأة في غياب الحارس الذي يحمي حمى المسلمين.

ثانيا: أن محاولات تدنيس أقدس مقدسات المسلمين ليست وليدة اليوم وإنما لها جذور ضاربة في أعماق التاريخ. وسنحاول أن نقدم بعض النماذج عن ذلك.

في القرون الوسطى: ما حصل مع يوحنا الدمشقي، لا أستطيع في هذا المقال أن أروي القصة كاملة باعتبارها أن هذا القس كتب كتاب سماه "الهرطقة" هاجم فيه الرسول الكريم (ص) متهما إياه باستغلال الدين لأغراض شخصية ومؤكدا فيه أن الراهب **بجيري** ساعد الرسول الكريم على كتابة القرآن الكريم. رغم أن يوحنا الدمشقي كان يعيش في كنف الخلافة الأموية. وليس بعيدا عن هذه الحقبة أثناء فترة المد الإسلامي في اسبانيا كتب القس **إيلوجيس** عدّة رسائل ادّعى فيها أن الرسول صلى الله عليه وسلم كاذب حسب زعمه وأنه مدع نبوة وأنه أغلق الباب بعده لأي نبي.

في العصر الحديث: ما كتبه الكاتب الهندي الأصل سلمان رشدي آيات شيطانية التي كان الهدف من ورائها الإساءة للمسلمين ومقدساتهم فلقد أكد: " ..أن الكثير من الناشرين الذي اشتروا الكتاب فاوضوا في البداية عددا من الأساتذة المسلمين المقيمين في الغرب ليكتبوا شيئا مماثلا. فلم يستجب لطلبهم إلا ذلك الكاتب الذي كان مغمورا فاشتهر، وكان مُعْدَما فاغتنى. " نفس العمل قامت به الروائية البنغالية تسليمة نسرين عند تأليفها لرواية لاجا " العار".

وفي هولندا أقدمت كاتبة صومالية بنشر رواية تسيء إلى صورة المرأة اقتبس منها المخرج الهلندي فان كوخ عمله السنمائي الذي أثار غضب المسلمين وانتهت القضية بقيام شاب مغربي باغتيال المخرج رميا بالرصاص.

ومحاولات التدنيس لا زالت متواصلة في وقتنا الحالي مثل تدنيس القرآن الكريم في معتقل غوانتناموا وآخرها كانت في سبتمبر 2005 عندما قامت صحيفة دنماركية مشهورة كلاندس بوستن بنشر الرسومات المسيئة لشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم.

خلفيات التدنيس:

لكن السؤال المطروح ما هي خلفيات تدنيس مقدسات المسلمين بهذا الشكل وفي هذا الوقت بالذات؟ من الأرجح أن أوروبا أصبحت تتخوف من تنامي الأقليات الإسلامية في الغرب وبالتالي فإن القضية تعد وسيلة اختبار لقياس علاقة المسلمين بالإسلام.

والدليل على ذلك ما صرّح به د. طه جابر العلواني رئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بالولايات المتحدة عندما صرح أنه "في كل يوم تشرق الشمس فيه وتغرب، إلا ويظهر فيه فيلم أو رواية أو كتاب أو دراسة أو محاضرة تنال هذا الجانب المقدس أو ذاك من جوانب الإسلام" وهذا كوسيلة من وسائل معرفة القائمين على مخططات العولمة كيف يصدون ويسوقون ويبيعون الأفكار الجاهزة الصنع لأبناء هذه الأمة ونظمها ومؤسساتها!. وبذلك يكون هذا العمل قد حقق هدفين:

أ- القدرة على استفزاز المسلمين والقيام بعمليات القياس المذكورة.

ب- استدراج المسلمين إلى أعمال العنف وردود أفعال تتسم بالارتجال والتعميم والانفعالية والسذاجة وبالتالي إشعار الغرب بأنه لا مجال للتعايش بين قيم الحضارة الغربية وبين الإسلام بأي حال من الأحوال.

وأنه ليس هناك من سبيل لتجاوز وإستعاب الخطر الإسلامي دينا وبشرا وحضارة وتاريخا ووجودا معاصرا إلاّ بفرض العولمة على العالم الإسلامي بأي شكل من الأشكال.

ج- إن وجود الإسلام والمسلمين في الغرب هو قنبلة موقوتة قابلة للانفجار في أي وقت وبالتالي فعلى الغرب أن يحذر ويواجه هذا الوجود وإلاّ فإنه يغامر بحضارته ومستقبل أجياله.

خاتمة:

إن ما يعترض العولمة على التغلغل في العالم الإسلامي هو هذه الخصوصية التي تعد سدا منيعا في وجه هذه النظرة الأحادية إلى العالم. لذلك فهي تستعمل طرق شتى من أجل اختراق هذه المقدسات. فبعد تجريب الغزو الثقافي ثم الغزو الاستعماري واستعمال القوة والحصار. فلم يبق أمامها سوى أسلوب التدنيس الذي يخفى وراءه عدّة أغراض سياسية واجتماعية واقتصادية وعسكرية.

والدليل على ذلك أن العولمة ترى في الدول التي تقف إلى جانبها وترضخ لمطالبها على أنها دول صديقة تلقى الدعم والمساعدة بينما تنظر إلى من يقف في وجه مخططاتها الاستعمارية على أنها مناهضة للديمقراطية والتقدم والتحضر.

ولذلك يجب على المسلمين أن يتعاملوا مع محاولات التدنيس بروح العقل والحكمة وأن يتفطنوا لمخططات الاستعمار وأذنابه حتى يتسنى لهم المضي نحو تحقيق مشروعهم الحضاري كبديل لهذه العولمة المتوحشة التي استطاعت أن تجند لنفسها أرمدة من الأسلحة وفي مقدمتها سلاح العلم والفكر والثقافة حتى أنها استطاعت أن تحقق بعض أهدافها وهو تصوير العالم الإسلامي على أنه غير قادر للاندماج الحضاري وأنه مجتمع متوحش وهمجي لا يقبل بالآخر.

هوامش البحث:

1- د محمد الشبيني: صراع الثقاف العربية الإسلامية مع العولمة- دار المعلمين للملايين- لبنان ط1، 2002 ، ص 20.

2- مارسيا إلياد: المقدس والمدنس ترجمة نهاد خياطة- العربي للطباعة والنشر- دمشق ط1 ، 1987، ص 14.

3- الحجر الأسود: وهو الحجر الموجود بالكعبة الذي اختلف في وضعه المشركون أثناء إعادة بناء الكعبة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.

4- د عبد الوهاب المسيرى: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، ص 66.

5- أبو بكر أحمد باقادر: انتروبولوجيا الإسلام - مركز دراسات فلسفة الدين- دار الهادي ط 1 ، 2005، ص 179.

6- مرجع نفسه، ص 179

7- رالف بيلز- هاري هويجز: مقدمة في الانتروبولوجيا العامة- ترجمة محمد محمود الجوهرى وآخرون- مؤسسة فرانكلين لطباعة والنشر ط1، 1977،الجزء1، ص619.

8- المرجع نفسه، ص 619.



جامعة قاصدي مرباح ورقلة

الأثر

AL-ATHAR

مجلة جامعية محكمة في الآداب واللغات

تصدر عن جامعة قاصدي مرباح ورقلة

العدد التاسع / ماي 2010

التأويلية والنص الأدبي (إشكالية المنهج)

أ. بن معمر بوخضرة

جامعة أبي بكر بلقايد. تلمسان

مقدمة:

لعل أن التأويل أصبح اليوم من بين أهم مناهج التحليل المعرفية. إن الذي يميز النقد التأويلي هو تركيزه على أنظمة الخطاب، وأنظمة الإفصاح النصوص. فالتأويل كمنهج معرفي يعمل على إعادة الخطاب إلى مستوى الوضوح والتبيين، والبحث عن الترميزات العميقة لدلالاته وإشاراته وإن كان البعض يعتبر بأن الهيرمينوطيقا ليست منهجا للحصول على الحقيقة، لكنها مع ذلك هي محاولة من أجل فهم ما، ففهم العالم وتأويله من خلال اللغة التي تحمله يستند إلى ذات واعية، وعليه يمكن طرح السؤال التالي: هل تتضمن كل محاولته للحصول على الحقيقة وفهم تمظهراتها في الحياة المكتوبة على منهجية ما ؟.

الهيرمينوطيقا ومسألة المنهج:

من البداية أعترف بصعوبة الموضوع الذي أحاول طرحه في هذا المقال ذلك بأن رسم صورة واضحة عن منهج تأويلي من الصعب الإقرار به. فحتى هؤلاء الذين اشتغلوا على هذا المنهج اعترفوا بتعقد المسألة، فالتأويل حسب عبد الغني بارة في كتاب "الهيرمينوطيقا والفلسفة" لا يمكن أن يفهم إلاّ ضمن منهج اركيولوجي" فالتأويل كمنهج لا لحمل فلسفة أو ايديولوجيا معينة بل إنه يعتمد على المعاودة/ والمراجعة/ والتقويض، وهو بذلك يعتمد على كم معرفي هائل" (1)

فالمنهج التأويلي يبحث دائما عن الفضاءات المفتوحة التي تبحث في النصوص باعتبارها تحمل حياة متجددة هي في حاجة دائما إلى بحث و"إعادة تأويل على مستوى الممارسة التأويلية كفاعلية نقدية لا تقف عند حد أو تدعي الوصول" (2)

فالهرمينوطيقا كمصطلح ومنهج أصبح مستعملا في مجالات مختلفة من حقول المعرفة، مثل دراسة النص الديني والنص الأدبي والفنون الجميلة، ولم يتوقف عند استخدامه كإجراء في البحث بل أصبح " يدل في عصرنا الحديث على منهج بعينه شائع، ولكنه غير واضح تماما"(3) .

صحيح بأن المنهج هو الذي يقودنا إلى مسار معيّن يفضي إلى نتائج معينة، وبالتالي نرى بأن المنهج هو الذي يسيطر على النص في حين أن التأويلية تخلق في النص فضاءا مفتوحا.

لا يعنى هذا فتح باب " فوضى المناهج" ولكنها دعوة إلى تسخير المعرفة والنقد باعتبارهما من الوسائل التي يمكن أن نعبر بهما إلى النصوص وبالتالي فإن الهيرمينوطيقا

كمنهج لا ترى مانعا من أن تُعْرض نصوصها على نظريات وآراء مختلفة، وعلى هذا الأساس اعتبر صاحب كتاب الهيرمينوطيقا والفلسفة بـ " أن التأويل هو أصل المناهج كلّها"(4)

الهرمونيطقا وإشكالية المصطلح:

يصعب وضع الهيرمينوطيقا كمصطلح ينتمي إلى مجال العلم الثابت والمنضبط على اعتبار أن كلمة مصطلح تدل على مفردة دقيقة في المعنى وتستعمل في حقل معرفي معين. فالهيرمينوطيقا كمصطلح مرّ بمراحل تاريخية عديدة لم ينفصل فيها عن مفهومه الأول الذي وضع له، وإنما حدث فيه اتساع في المفهوم حينا واختزال حين آخر وهذا الأمر الذي زاده تعقيدا أحيانا أخري.

" فالهيرمينوطيق في أصلها اللاتيني Herméneutiké أي فن التأويل، وفي اشتق قاتها الأصلية جاءت من لفظ Herménia من هرمس Hermés الإله الوسيط بين الآلهة والناس" (5).

إذا كانت وضع مصطلح الهيرمينوطيقا في تربتها الثقافية من الصعوبة بمكان فإن نقلها إلى الثقافة العربية يصبح أصعب. لأن المصطلحات تخضع إلى المحيط الذي انبثقت عنه " فأي مصطلح ينتمي- دون ريب- إلى المنظومة الفكرية والفلسفية للمحيط الذي يولد فيه، ويكتسب مناعة وخصوصية من طبيعة اللون الذي يقتضيه ويلتزمه".(6)

وإذا رجعنا إلى المصطلح العربي "التأويل" فإننا لا نجد اختلافا ذا شأن بين دلالتي الكلمة من الناحيتين المعجمية والاصطلاحية، بل يمكن الذهاب إلى وجود قدر من التطابق بين الدّلالتين، ففي لسان العرب: (أول الكلام وتاوله، دبره، وقدره، وأوله وتأوله، فسره، والمراد بالتأويل نقل ظاهرة اللّفظ عن وضعه الأصلّي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهرة اللّفظ. وجاء في لسان العرب أن التأويل والمعنى والتفسير واحد، وينسب اللّسان إلى اللّيث قوله: " التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه" (7) .

ونجد في معجم مصطلحات الأدب لمجدي وهبه أن التأويل interprétation هو تفسير ما في نص من غموض بحيث يبدو واضحا جليا ذا دلالة يدركها الناس، ويعني أيضا في المعجم ذاته إعطاء معنى أو دلالة لحدث أو قول لا تبدو فيه هذه الدّلالة لأول وهلة) (8). وجاء في مادة "التأويل الجديد"، انه إعادة النظر في نص ما وتفسيره تفسيرا مختلفا عمّا سبقه من التفسيرات (9).

وجاء في معجم الأثنولوجيا والأنتروبولوجيا على سبيل المثال أنّ (التأويلية) في الأنتربولوجيا يرجع استعمالها إلى ماكس ويبرّ الذي شكل أعماله المصدر الفكري لعلم الاجتماع التأويلي من المستحسن- وفق المعجم- تسمية بـ "التفهمي"، وانطلقت هذه الأفكار متأثرة بتفسير "ديلثي للنصوص القديمة، من التمييز بين (التعليل) الذي هو سائد في العلوم الطبيعية والذي يعمل على تحديد الظروف الموضوعية لظاهرة ما عبر التفكيك والاستقراء، وبين (الفهم) الذي هو الأداة الأولى للبحث في العلوم الإنسانية التي ينجح من خلالها الفكر العارف في التماهي مع الدّلالات القصدية التي هي جوهرية في النشاط التاريخي والمادي لموضوع اجتماعي. (10).

أمّا إذا رجعنا إلى مجال استعمال هذا المصطلح في الحقول المعرفية خاصة في مجال النقد نرى تباينا كبيرا وعدم اتفاق على تحديد مصطلح محدد. فقد أحصى صاحب كتاب الهيرمينيطيقا والفلسفة ما يقارب 12 مصطلحا هي:

" التأويل، فن التأويل، نظرية التأويل، علم التأويل، علم الفهم والتفسير، علم التفسير، التفسيرية، نظرية التفسير، التأويلية، التأويليات، الهرمونتيك، الهرمينوسيا " (11)

اعتبر الكاتب أن هذا التعدد يعد كظاهرة صحيحة للثراء الثقافي والمعرفي، وهو يتناسب مع ما تقدمه اتجاهات الهيرمينوطيقا المختلفة والتي يذهب بها كل واحد إلى مصطلح من هذه المصطلحات المذكورة.

لكن هناك من يري عكس ذلك فيما أن هذا المصطلح هو جديد على الثقافة العربية فكان من الأولي الحفاظ عليه كمصطلح دخيل، حتى يستطيع التشكل بنفسه في تربته الثقافية الجديدة، لأن صوغ المصطلح التاليفي حسب عبد السلام المسدي في كتابه المصطلح النقدي يجب أن يمر بثلاثة مراحل هي: " التقبل ثم التفكيك ثم التجريد". (12)

وكيفما كانت التسميات فإنه لا يمكن أن نعرف الهيرمونوطيقا كمصطلح أو كمنهج إلاّ إذا عرّجنا على الأصول والمرجعيات التي نبت فيها منذ بدايته إلى وقتنا الحالي.

هيرمونيطيقا الأصول والمرجعيات:

1- في عصر اليوناني: الهيرمونيطيقا في الفلسفة الغربية لها جذور ضاربة في عمق التاريخ فهي تعود في أصلها إلى إله اليونان Hermes "إله الكلمة الفصيحة والبيان، كان هرمس ذكيا ومحتالا فصار إله الكلمة بكل معانيها الحادة والمرحة، الحقيقة والكذب، الحكمة والعلم، النظام والفوضى، الشك واليقين". (13).

هذا الاعتقاد يجعلنا نفسر ذلك الشكل المتماهي للهيرمينوطيقا والذي تمتلك من خلاله الكلمات جميع الدلالات الممكنة قد تصل إلى حد التناقض.

2- في العصر الوسيط: انتقلت الهيرمينوطيقا في هذا العصر من تفسير النص الهوميري إلى مجال تفسير الكتاب المقدس، إذ يمثل هذا العصر البداية الأولى لتشكل الهيرمينوطيقا على ضوء المأزق الذي وصل إليه العقل الغربي فيما يخص الميتافيزيقا حيث أرّخت إلى بداية جديدة من التفكير الممنهج بعد " سكون الميتافيزيقا" يمثل هذا الاتجاه الفيلسوف الالماني شلايرماخر. فالهيرمينوطيقا عنده هي " فن الفهم أي إدراك المعنى المتواري في ثنايا الخطاب" (14)، وأهم ما شغل فكر شلايرماخر هو الثغرات التي قد تصيب هذا التصور الذي قد يؤدي إلى عدم الفهم "فعندما ندعي أننا فهمنا نصا أو فكرة فهل الفهم في هذه الحالة كامل؟ أليس هناك بقايا عدم الفهم".(15)

يعرض شلايرماخر مشكلتين من التأويل يسمى الأوّل: التأويل التقني أو الذاتي والثاني: يسميه التأويل الموضوعي أو التأويل النحوي لكنه يقر في نهاية المطاف بأن "الهم التأويلي يتلخص عنده في مسألة الحوار أو جدلية السؤال بين المؤوّل والنص" (16) فخطاب التأويل هو خطاب مساءلة، مسائلة النص وتساؤل حول ما يمكن أن يمنحه النص للقارئ رغم المسافة الزمنية (عصور متباعدة) والثقافة (الأنا / الآخر). استطاع شلايرماخر أن ينقل الهيرمينوطيقا من الين إلى الأدب " ليضع بذلك نظرية متكاملة لفهم النصوص". (17)

فلقد وسع مجال فهم النص الأدبي إلى الدرس الفيلولوجي والدرس النفسي والتاريخي وأخيرا بالفهم الهيرمينوطيقي. فقد اعتمد على سياقين من التفسير الأوّل: حسي تركيبي يقف عند المعنى الكلي للنص والثاني نحوي تاريخي تحليلي يتقصّى مكونات النص يقيم بينهما علاقة جدلية. أما **ديلتاي: Dilthey** فقد قدم الفروق بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية من حيث الموضوع والغاية (طبيعة/ إنسان والسيطرة / الفهم) يرى دالتي بأن البنية وحدها لا تستطيع أن تقدم لنا فهما واضحا للحقيقة من دون البحث عن الأسباب الأخرى فهو يقول " إن ليس في الكائن العضوي الحي عضو يشغل الموقع الأوّل ويظطلع بالوظيفة الرئيسية دون سائر الأعضاء" (18)

في العصر الحديث: هانس غيورغ غادامير 1900- 2002

لقد عمّق المنهج الهيرمينوطيقي خاصة في كتابة "الحقيقة والمنهج" الذي نشره سنة 1960 حاول فيه تطبيق الهيرمينوطيقا على الفنون الجميلة وهو يدعونا إلى الأخذ بخيار نهائي ما بين الأخذ بالحقيقة وبين هيمنة المنهج في البحث عنها.

ففي مجال العلوم الإنسانية إن الحقيقة نسبية تتوقف على طبيعة المنهج الذي يوصلنا إليها وبالتالي فهو يظل قاصرا فما من منهج تام وكامل " إن مستويات الحوار-حتى لا نقول الصراع- بين الحقيقة والمنهج عند غادامير تتم في مجالات ثلاث: المجال الجمالي: ويتعلق بالأعمال الفنية، المجال التاريخي ويتعلق بالموروث الماضي، والمجال اللغوي ويتعلق بالعلاقات والمعاني والدلالات". (19)

طرح غادامير المنهج الهيرمينوطيقي كبديل لحل أزمة الوعي الجمالي المغترب وذلك من خلال وضعه لمصطلح "اللاتمايز الجمالي" والذي يعنى كيفية الوصول إلى فهم فن الماضي بوصفه منتميا إلى تاريخها، وهذا اللاتمايز يقوم على أساس الخبرة الهيرمينوطيقية التي تقوم على ثلاثة عناصر هي الفهم، التفسير، والحوار.

بول ديكور: لقد سلك ريكور طريق الجمع بين المنهج الهيرمينوطيقي الفلسفي والدراسات النقدية الأدبية وهو بذلك قد فتح الهيرمونوطيقا على جميع المذاهب الفلسفية والنفسية والاجتماعية والتي حاول صهرها في الدراسات الأدبية، من خلال وقوفه على البعد الوجودي للشكل الأدبي، فهو بذلك حاول أن يستثمر " المناهج السابقة عليه والمعاصرة له مثل المنهج النفسي والبنائي والسميوطيقي بل اعتبرها مناهج ممهدة للتفسير الهيرمينوطيقي" (20). فالهيرمينوطيقا عنده ترى بأن الوعي دائما زائفا في البداية، ولا بد من التفكير في الرمز.

وهو يعارض في طرحه هذا المنهج الظواهراتي عند هورسل والمنهج القطعي عند ديكارت وبعارة أخرى فإنه يرى بأن " الذات لا تدرك ذاتها من خلال العقلانية المحضة ولا الذاتية المباشرة، وإنما تدرك ذاتها، عبر العلامات المودعة في الذاكرة والخيال وعبر جهد الفهم الهيرمينوطيقي لحل شفرة هذه الرموز" (21)

فالبنية عند ديكور ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة نعبر من خلالها إلى أنوار النص، إذ لا يمكن أن نعزل النص عن الحياة والوجود. ومن التطبقات التي حاول ريكور الوصول إليها في مجال النصوص الأدبية الاستعارة والسرد. فالاستعارة هي شكل من أشكال وعينا المتافزيقي والسرد هو شكل لوعينا بالزمن.

خصائص المنهج الهيرمينوطيقي:

نستطيع على ضوء ما عرض من أراء تناولها أهم الفلاسفة الذي أرسوا قواعد هذا المنهج أن نخلص إلى جملة من الخصائص التي تقوم عليها وهي:

1- المنهج الهيرمينوطيقي يقوم على أساس التزاوج بين الفلسفة والنقد أنهما يشتركان في غاية واحدة هي الأصول إلى (فهم تجربة الوجود التي تفصح عن نفسها من خلال اللغة) (22) أو خلال الشكل الجمالي، فالبحث الهيرمينوطيقي يقوم على أساسين:

الاول: هو التأمل الفلسفي في أسس وشروط بنية الفهم

الثاني: هو فهم النصوص ذاتها وتفسيرها عبر وسيطها اللغوي.

2- المنهج الهيرمينوطيقي هو منهج غائي خلاف لمناهج النقد الادبي الأخرى التي هي إما معيارية أو وصفية . فهو يبحث عن معنى القيمة (الحقيقة) وليس المعنى الذي يختفي وراء اللغة، لذلك فإن المعنى الذي يبحث عنه هذا المنهج يوجد أمام النص وليس وراءه.

3- المنهج الهيرمينوطيقي يتعامل مع الموضوعية على أساس النسبية لأنه ينفي الثبات الموضوعي، فهذا المنهج لا يفصل الذات عن موضوعها بل يجعلها شيء واحد متكاملا .

4- الغائية الهيرمينوطيقية تبحث عن كل ما هو جوهري في الإنسان فهي تبحث عن الجانب القيمي في النص وليس عن الجانب السلطوي. والقيمة هنا ليست مطلقة ولكنها قيمة البحث المضني والشاق الذي يسير عليه الناقد الهيرمينوطيقي.

5- الهيرمينوطيقا تحتاج إلى الارتقاء إلى مستوى الفهم الذي لا تحده ضوابط إلا ضابط العقل الذي يبقى مفتوحا على الحقيقة أو ما سماها هيدجر (بالكينونة) (23).

6- حسب المنهج الهيرمينوطيقي تتحول المناهج الأخرى إلى إجراءات وليست مناهج قائمة بذاتها تستعمل كوسيلة لفهم الأشياء وتحليلها.

وفي الأخير نقول إن تجربة النقد التأويلي كمنهج جديد يقتضي الانفتاح عليه أكثر لتعرف على أسسه وخصائصه قصد الارتقاء إلى نقد أدبي عربي جريء يأخذ ويعطي يتصالح ولا يتصادم يبني ولا يهدم.

الإحالات

1. عبد الغي بارة- الهيرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقلي تأويلي) منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون. ط1 2008 ص 12.
2. المرجع نفسه، ص 12.

3. د. منى طلبة- الهيرمينوطيقا المصطلح والمفهوم، أوراق فلسفية العدد 10، 2004 ص 124.
4. عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص 12.
5. بومدين بوزيد، الفهم والنص ،دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر وديلتي- الدار العربية للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف، ط1، 2008، ص13.
6. عبد الغنى بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص 84.
7. ابن منظور- لسان العرب، مادة (أول)
8. وهبة مجدي، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، ط1، 1974، ص 101
9. المرجع نفسه، مادة (التأويل الجديد)
10. بيار بونت- مشال أيزار- معجم الأنتروبولوجيا والاثنولوجيا ترجمة د. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 2006، ص 342-343
11. عبد الغنى بارة- الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص91
12. عبد السلام المسدى،المصطلح النقدي- مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر تونس،ط1 1994،ص 50
13. منى طلبة- الهيرمينوطيقا المصطلح والمفهوم- ص 24.
14. محمد شوقى الزين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1 2008، ص 53.
15. المرجع نفسه، ص 52
16. المرجع نفسه، ص 54.
17. منى طلبة، الهيرمينوطيقا المصطلح والمفهوم، ص133.
18. بومدين بوزيد، الفهم والنص، ص 8
19. عمر مهيبل، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 113/112، سنة 1999/2000، ص40.
20. منى طلبة، الهيرمينوطيقا المصطلح والمفهوم، ص 144.
21. المرجع نفسه، ص 144.
22. المرجع نفسه، ص 155.
23. عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص 24.